STORIA DELLA FILOSOFIA

DEL DOTTOR

ADOLFO SCHWEGLER

TRADUZIONE DAL TEDESCO

DELL' AVVOCATO SALVATORE PIZZI

CASERTA — NOBILE E C.°

1874

STORIA

DELLA

FILOSOFIA

DEL DOTTOR

ADOLFO SCHWEGLER

TRADUZIONE

DELL' AVVOCATO SALVATORE PIZZI

CASERTA
Stabilimento Tipografico del Commendatore G. Nobile e C.°
Sito nel Palazzo della Prefettura

1872

§ 1. — Concetto della storia della filosofia.

Filosofare è riflettere, è considerar ponderatamente le cose.

Ma questo non esaurisce il concetto della filosofia. L'uomo adopera la riflessione anche nell'attività pratica, calcolando i mezzi da conseguire uno scopo, ed esigono meditazione tutte le altre scienze, incluse quelle, che non appartengono alla filosofia in senso stretto. In che adunque differisce la filosofia da queste scienze? In che p. e. si distingue dall'astronomia, dalla medicina, dalla giurisprudenza? Non certamente nella diversità della materia.

Questa è la stessa tanto per la filosofia, quanto per le singole scienze empiriche: la costruzione e l'ordinamento dell'Universo, la struttura e l'organamento del corpo umano, la proprietà, il dritto e lo Stato, tutti questi concetti e materie appartengono alla filosofia egualmente che a quelle scienze speciali. I dati del mondo dell'esperienza, la realtà è pure il contenuto della filosofia. Non è dunque nella materia, che la filosofia si distingue dalle scienze empiriche, ma nella forma, nel metodo, nella maniera della conoscenza. La scienza sperimentale riceve la sua materia immediatamente dalla esperienza, essa la trova e la prende come la trova: la filosofia invece non riceve il dato come dato, ma lo persegue fino ai suoi ultimi fondamenti, essa considera ogni cosa singolare in relazione ad un ultimo principio, come membro condizionale nella totalità del sapere. Ma così appunto porta via al singolare, al dato dell'esperienza il suo carattere d'immediato, di singolare, di accidentale: dal mare delle individualità empiriche dessa trae l'universale, dall'infinita e disordinata quantità dell'accidentale il necessario, le leggi universali — in breve la filosofia considera la totalità delle cose empiriche nella forma di un sistema razionale, organizzato.

Dal detto risulta, che la filosofia, come totalità pensata delle cose empiriche, sta in mutua relazione con le scienze empiriche, e che esse sono rispettivamente condizione l'una delle altre e viceversa. Nel tempo adunque, o sia nel corso della storia in generele, non v'è filosofia completa, assoluta, come non v'è completo emipirismo. La filosofia non esiste che nella forma di filosofie diverse, proprie dei diversi tempi, succedentisi l'una l'altra, e progressivamente apparse in compagnia del progresso delle scienze empiriche e della coltura generale sociale e politica, indice quasi dei vari gradi di sviluppo e di elaborazione della scienza.

In che rapporti stieno fra esse le singole filosofie dei varii tempi è così già dinotato. Siccome tutta la vita storica dell'umanità, quando pure si voglia porla soltanto sotto il punto di vista del calcolo delle probabilità, si vede tenuta assieme dall'Idea d'un progresso spirituale ed intellettuale e dimostra una serie di gradi di svolgimento, benchè non del tutto continua, così pure le filosofie dei varii tempi, espressioni filosofiche di tutta la vita dei tempi loro, presentano nei varii sistemi apparsi nella storia un movimento organico, un sistema razionale, dotato di organismo interno, una serie di svolgimenti, fondati sulla tendenza dello spirito ad elevare il suo essere a gradi sempre più alti di consapevolezza e di sapere, ed a riconoscere sempre più tutto l'universo spirituale e naturale come esistenza propria, propria realtà, e specchio di se stesso.

Hegel, che ha il primo enunciato questo pensiero, e posto la storia della filosofia sotto il punto di vista di un processo unitario, ha non per tanto portato tant'oltre questa vista fondamentale vera nel suo principio, da far temere la sparizione della libertà delle azioni umane e del concetto del caso, cioè dell'irragionevole nell'esistenza. Hegel sostiene, la successione de'sistemi di filosofia nella storia esser la stessa, che la successione delle categorie logiche nella logica. Si spoglino i concetti fondamentali de' diversi sistemi filosofici di ciò che riguarda la loro forma esterna, la loro applicazione al particolare ed altro simile, e si avranno i varii gradi dei concetti logici (essere, divenire, esistere, essere per sè, quantità e via dicendo). Ed all'inversa, considerato in se il processo logico, si à in esso il processo dei fenomeni storici.

Ma questa veduta nè può giustificarsi nel suo principio, nè può passare storicamente. È difettosa nel suo principio, dappoichè la storia è un insieme di libertà e di necessità, e se nel tutto ed in

grande presenta per fermo una connessione razionale, nei particolari è un giuoco di accidenti infiniti, simigliante al regno della natura, che, come tutto, dimostra un sistema razionale di gradi, ma nei particolari deride ogni tentativo di ordinamento schematico. Nella storia poi vi son di giunta individui che hanno iniziativa, soggetti liberi, ed in conseguenza una quantità perfettamente incommensurabile. Dappoichè si dia pure l'estensione che si voglia all'esser lo individno condizionato e determinato dalle generalità, dal suo tempo dalle sue circostanze, dalla sua nazionalità e simili cose, non per questo un libero volere potrà discendere al valore d'un semplice numero. La storia non è un problema aritmetico che possa esattamente rivedersi. E così pure nella storia della filosofia non è mai da parlarsi di una costruzione a priori della stessa, i fatti non possono mai esser prodotti come esemplificazione dichiarativa d'uno schema premeditato; al contrario i dati dell' esperienza, in quanto son capaci di esser vagliati, devono esser presi come l' esperienza li fornisce, traendone fuori analiticamente la connessione razionale, e la idea speculativa non può servire che a regolare l' ordinamento di essi, il loro scientifico rannodamento.

Contro la cennata maniera di vedere di Hegel v'è inoltre da fare l'altra osservazione che segue. Lo sviluppamento storico è quasi da per tutto diverso dal concezionale. Giusta la sua storica origine p. e. lo stato è un mezzo diretto contro il ladroneccio: secondo il suo concetto al contrario esso è da dedursi non dal ladroneccio ma dall'idea del dritto. Così pure nell'argomento che abbiamo per le mani, mentre il processo logico è un discendere dall'astratto al concreto, lo svolgimento storico della filosofia è quasi da per tutto un ascendere dal concreto all'astratto, dalla osservazione al pensiero, uno sviluppare l'astratto dal concreto delle forme generali di coltura e delle condizioni di fatto religiose e sociali, nelle quali è risposto il suggetto filosofico. Il sistema della filosofia procede sinteticamente; la storia della filosofia, cioè del pensiero, analiticamente. Si può quindi con ragione sostenere direttamente il rovescio della tesi di Hegel e dire, quel che è in se il primo, essere per noi appunto l'ultimo. Così la filosofia jonia non cominciò dall'Essere, come concetto astratto, ma da cose le più concrete e sensibili, dal concetto materiale dell'acqua, dell'aria ecc. Lo stesso Essere degli Eleatici ed il Divenire di Eraclito non sono ancora pure determinazioni del pensiero, ma concetti misti, considerazioni aventi un colorito ma-

teriale. In generale poi è inammessibile la pretesa di riferire, come a suo principio centrale, ad una categoria logica ciascuna delle filosofie apparse nella storia, perchè la più parte di esse à ad oggetto l'Idea, non come concetto astratto, ma come effettuazione di essa in qualità di Natura e di Spirito, ed in conseguenza si aggira in gran parte intorno a questioni, non già logiche, ma di filosofia naturale, psicologiche ed etiche. Hegel avrebbe dunque dovuto non limitare alla logica il confronto del processo storico e sistematico, ma estenderlo a tutto il sistema della scienza filosofica. Gli Eleati, Eraclito, gli Atomisti hanno messo a capo dei loro sistemi le categorie logiche, e fin qui la logica di Hegel coincide con la sua storia della filosofia; ma Anassagora, i Sofisti, Socrate, Platone, Aristotile? Se ad ogni costo si vuol dare a questi filosofi un principio centrale, e rapportare p. e. la filosofia di Anassagora al concetto dello scopo, la sofistica a quello dell'apparenza, la filosofia socratica a quello del buono, la qual cosa del resto non è in parte possibile senza violenza, ne nasce una nuova difficoltà, che la successione storica di queste categorie non corrisponde alla successione logica di esse. In fatti Hegel non ha tentato di portare a termine l'applicazione del suo pensiero fondamentale, abbondandolo alla soglia della filosofia greca. Il parallellismo non va oltre l'Essere, il Divenire, l'Essere per per sè, gli Eleati, Eraclito e gli Atomisti, come si è detto. Or non solo v'è pure Anassagora col suo concetto della ragione, che agisce convenientemente, ma v'è di più che le due serie non coincidono: in conseguenza Hegel avrebbe dovuto rigettare del tutto la filosofia jonia, giacchè la materia non è categoria logica, e porre i Pitagorici dopo gli Eleati e gli Atomisti, dacchè le categorie della quantità vengono appresso a quelle di qualità, e così di seguito, sconvolgendo la cronologia tutta. Volendosi evitar questo, bisogna contentarsi della riproduzione concezionale del cammino fatto dallo spirito pensante nella sua storia, segnando i punti principali, nei quali è venuto nella luce un progresso del pensiero, portante l'acquisto di una nuova idea: ma bisognerà guardarsi ancora dall'applicare il postulato di una conformità immanente e di una organizzazione logica a tutti i passaggi e gradi intermedii, a tutte le particolarità. Spesso la storia cammina per linee serpeggianti ed ha regressi apparenti; non di raro si vede aver la filosofia abbandonato un ampio e ferace campo ed essersi ristretta in angusta striscia di terra, ma per sfruttarla più profondamente; ora passano migliaia di anni in tentativi

mancati e senz'altro risultato, che negativo, ed ora si affolla nello spazio di una vita d'uomo un abbondanza di idee filosofiche: in questo non vi sono immutabili leggi di natura che regolarmente ritornino; solo alla fine dei tempi la storia, come il regno della libertà, si rivelerà pienamente come opera della ragione.

§ 2. — Divisione.

Basteranno poche parole intorno ai limiti del nostro compito ed alla divisione della materia. Dove e quando comincia la filosofia? Dopo ciò che si è detto nel §. 1.° è chiaro, che comincia dove la prima volta è stato trovato filosoficamente un principio ultimo filosofico, un ultimo fondamento di ciò che esiste; epperò in Grecia. Per la qual cosa la così detta filosofia orientale (chinese ed indiana), che è piuttosto teologia e mitologia e le cosmogonie mitiche del Grecismo primitivo, rimangono fuori dei limiti nel nostro incarico.

Noi, seguendo Aristotile, facciam cominciare la storia della filosofia con Talete. Per simiglianti ragioni lasciamo da parte la filosofia del medio evo cristiano o la Scolastica; la quale si appartiene alla scienza storica dei dogmi cristiani, essendo essa non tanto una filosofia, quanto un filosofare od un riflettere nella cerchia dei dati di una religione positiva ed essendo perciò in sostanza teologia.

La materia, così limitata, si divide naturalmente in due metà: filosofia antica (greca e romana) e moderna. Del rapporto intimo delle due epoche sarà luogo acconcio di parlare nel passaggio dall'una all'altra, chè sarebbe andar incontro a ripetizioni lo stare fin da ora ad occuparsi del confronto dei caratteri di esse.

La prim'epoca si suddivide alla sua volta in tre periodi: 1) filosofia anteriore a Socrate (da Talete fino ai Sofisti inclusivamente); 2) Socrate, Platone, Aristotile; 3) filosofia posteriore ad Aristotile, fino al Neo-Platonismo inclusivamente.

§ 3. — Prospetto della filosofia antesocratica.

1. La tendenza comune della filosofia precedente a Socrate è quella di trovare un principio di spiegazione della natura. La natura, ciò che è più immediato, che stà sotto gli occhi, il sensibile fu quello che la prima volta eccitò lo spirito di ricerca. Si pensò, che un primo principio fosse fondamento delle mutabili forme della natura,

de' suoi molteplici fenomeni, principio persistente nel mutamento. Qual'è questo principio? qual'è il fondamento primo delle cose? fu domandato. In modo più preciso: qual'elemento della natura è fondamentale? La risposta a questa domanda costituisce il problema della filosofia naturale jonia. L'uno propose l'acqua, un altro l'aria, un terzo una materia primitiva caotica.

2. Una soluzione più alta del problema tentarono i Pitagorici. Ad essi parve, contenere il fondamento dichiarativo dell'Esistente non la materia nella sua concrezione sensibile, ma le sue relazioni e dimensioni. Essi fecero perciò delle determinazioni di relazione, cioè dei numeri il loro principio. « Il numero è l'essenza di tutte le cose » — fu la loro tesi. Il numero e la misura veramente han che fare con la materia solo in quanto essa è estesa, cioè composta di parti poste l'una fuori dell'altra nello spazio e nel tempo: ma non v'è neppure numerazione e misuramento senza materia ed osservazione. Quest'elevarsi al disopra della materia, che è ad un tempo un restare attaccato ad essa, fa l'essenza e determina la posizione del Pitagorismo.

3. Oltrepassando assolutamente i dati dell'esperienza ed astraendo in tutto e per tutto dalle cose materiali, gli Eleati enunciarono come loro principio tale astrazione appunto, la negazione della continuità di esistenza nello spazio e nel tempo, il puro essere. Al posto del principio sensibile de' Jonii, del simbolico dei Pitagorici essi posero così un principio intelligibile.

4. A questo modo chiudevasi il primo stadio della filosofia Greca, l'analitico, per far largo al secondo, al sintetico. Gli Eleati avevan sacrificato al loro principio del puro Essere ogni esistenza finita, l'esistenza del Mondo. Ma la negazione della Natura e del Mondo era impossibile. La realtà di entrambe fatalmente incalzava ed anche gli Eleati, benchè sotto protesta ed a modo d'ipotesi, ne avevano parlato.

Ma dal loro Essere astratto essi non avevano come ritornare all' Essere concreto e sensibile: il loro principio doveva essere un fondamento dichiarativo dei fatti, e non fu. Il problema di trovare un principio, col quale si spiegasse il Divenire, l'Accadere, pressava. Eraclito lo sciolse pronunziando come principio assoluto il Divenire, l'unità dell'essere e del non essere, de' quali nessuno à realtà maggiore dell'altro. Secondo lui, appartiene all'essenza dell'Essere finito l'esser concepito in un corso continuo, indefinito. « Tutto scorre. »

In questo sostituirsi del concetto d'una forza primitiva a quello d'una materia primitiva dei Jonii abbiamo il primo tentativo di spiegare l'Esistente ed il suo movimento mediante un principio trovato in via analitica. Da Eraclito in poi la quistione intorno alla causa del Divenire è rimasta l'interesse principale ed il motivo dello svolgimento filosofico.

5. Il Divenire è l'unità dell'Essere e del Non-essere. In questi due momenti fu pensatamente esplicato dagli Atomisti il principio di Eraclito. Costui aveva enunciato completamente il principio del Divenire, ma come fatto d' esperienza; egli aveva riferita, ma non spiegata la legge del Divenire; or si trattava di far la dimostrazione di questa legge universale. Perchè il tutto è in continuo flusso, in eterno movimento? Dall'immediato frammischiamento della materia e della forza motrice, si doveva passare alla distinzione consciente e determinata, alla separazione meccanica di entrambe. Così Empedocle cominciò dal considerare nella materia l'essere persistente, nella forza la causa del movimento. Qui abbiamo una combinazione di Eraclito e di Parmenide. Ma per Empedocle le forze motrici erano ancora potenze mitiche, amore ed odio, e per gli atomisti una necessità naturale incompresa e priva di concetto. Così anche nella via della spiegazione naturale meccanica il Divenire era stato piuttosto parafrasato che spiegato.

6. Disperando d'una spiegazione del Divenire semplicemente materialista, Anassagora pose accanto alla materia una Intelligenza formatrice del mondo: egli concepì lo spirito come causa ultima del mondo, dell'ordine e della congruenza, che vi si osservano. Con ciò la filosofia fece l'acquisto d'un gran principio, d'un principio ideale. Anassagora però non seppe portare a termine il suo principio, ed invece di concepire idealmente l'Universo, invece di derivare l'Esistenza dall'Idea, ritornò alle spiegazioni meccaniche: la sua « ragione formatrice del mondo » non gli serve propriamente che da primo impulso, da forza motrice, essa è un Deus ex macchina. Di sorta che malgrado il suo presentimento di una qualche cosa superiore, Anassagora rimane fisico alla stessa guisa dei suoi predecessori.

7. Il progresso ulteriore consiste in questo, che la differenza tra Spirito e Natura vien concepita determinatamente, riconoscendosi la superiorità dell' uno dirimpetto all'altra. Quest' incarico toccò ai Sofisti. L'opera loro consistette nell'avviluppare in contraddizioni il

pensiero impigliato nell'oggetto, nella tradizione, nell'autorità, nel tramescolare l'oggettività, già prepotente dirimpetto al Soggetto, colla coscienza, naturalmente tuttavia infantile, della superiorità del pensiero soggettivo. I Sofisti àn messo su nella forma della *filosofia libera* generale, religiosa e politica, il principio della soggettività, in prima solo negativamente, com'era naturale, col distruggere quanto esisteva nella sfera d'idee del mondo d'allora, finchè con Socrate contro questo principio della soggettività empirica si fa valere quello della soggettività assoluta, lo spirito in forma della volontà morale libera, ed il pensiero si concepisce positivamente come superiore all'Esistente, come la verità di ogni realtà. Colla Sofistica come dissoluzione dell'antichissima filosofia si chiude questo primo periodo.

§ 4. — Gli antichi filosofi jonii.

1. *Talete*. Alla cima dei filosofi naturali jonii, epperò alla cima della filosofia in generale, vien posto dagli antichi con bastante unanimità Talete di Mileto (640 a 550 m. C.), contemporaneo di Creso e di Solone. La tesi filosofica alla quale egli deve il suo posto nella storia della filosofia, è questa: « Il principio (la prima cosa, il primo fondamento) di tutte le cose è l'acqua: tutto viene dall'acqua, e tutto all'acqua ritorna ». Non però con questo assunto sul fondamento primo delle cose si sarebbe sollevato di sopra del punto di vista delle precedenti cosmologie mitiche; Aristotile stesso, dove parla di Talete, nomina parecchi antichi « teologi » (senza dubbio egli comprende fra questi in primo luogo Omero), che avrebbero ascritto ad Oceano ed a Teti l'origine di tutte le cose: l'aver tentato il primo di basare il suo principio fisico altrimenti che in maniera mitica ed introdotto così nella filosofia il processo scientifico gli dà l'importanza d'iniziatore della filosofia. Egli è il primo che abbia battuto la via della spiegazione razionale della Natura. Su che abbia egli fondata la sua tesi non è possibile dire con esattezza. Ma sembra che egli siavi stato spinto dal vedere, che il seme ed il nutrimento delle cose è umido, che il caldo si svolge dall'umido, e che l'umido è in generale ciò che è capace di formazione, vive e da la vita. Dal condensamento e dall'assottigliamento di questa materia prima deduceva poscia, come pare, i mutamenti delle cose, senz'averne con precisione determinato il processo.

Con ciò sarebbe terminato ciò che riguarda l'importanza filosofica di Talete. Ma in generale egli non fu filosofo speculativo alla maniera dei tempi posteriori. La professione d'autore in filosofia era ancora aliena in quel tempo, e pare che Talete non abbia neppur notate in iscritto le proprie opinioni. Per la sua sapienza etico-politica egli è annoverato frai così detti sette savii della Grecia ed i tratti che di lui l'antichità ci à tramandati depongono principalmente in favore della sua pratica intelligenza. Di lui p. e. si dice, che abbia il primo predetto per via di calcolo un'ecclissi solare, che al passaggio di Creso sull'Halys egli abbia diretto lo sviamento dell'acqua di questo fiume con argini, ed altro simile.

Se poi relatori posteriori raccontano di lui, che abbia sostenuto l'unità del mondo, messa in campo l'idea d'un anima del mondo o di uno Spirito formatore del mondo, ed insegnata l'immortalità dell'anima, questo è senza dubbio un antistorico trasponimento di idee posteriori ad un punto di sviluppamento ancor poco avanzato in paragone.

2. *Anassimandro.* Anassimandro di Mileto, indicato dagli antichi or come scolaro, or come compagno di Talete, ad ogni modo più giovane di lui di circa un'età di uomo, cercò di sviluppare il principio di Talete. Egli definì la sostanza primitiva, che primo chiamò principio (ἀρχή) quale « fondamento eterno, infinito, indeterminato, dal quale tutto esce, e nel quale tutto di nuovo si perde secondo l'ordine dei tempi », come ciò che abbraccia e regge tutte le sfere del mondo, e che mentre è in fondo ad ogni cosa determinata, finita, mutabile, è esso stesso infinito ed indeterminato. — Come bisogni figurarsi la sostanza primitiva di Anassimandro, è disputabile. Uno dei quattro elementi comuni non era: ma certamente non era per questo immateriale, e probabilmente Anassimandro intendeva per essa la materia primitiva non ancora distribuitasi negli elementi determinati, il Prius nel tempo, la chimica indifferenza delle nostre odierne antitesi elementari. Sotto questo aspetto così fatta sostanza primitiva è del tutto « illimitata » ed « indeterminata », cioè nè qualitativamente determinata, nè quantitativamente limitata, ma non però è un principio puramente dinamico, quale per avventura l'amicizia e l'inimicizia di Empedodocle, e piuttosto non è che una espressione filosofica dello stesso pensiero, che le cosmogonie avevan cercato di manifestare nell' idea del Caos. Infatti Anassimandro fa pure uscire da questa sua sostanza primitiva, in forza di un mo-

vimento eterno immanente, l' antitesi originaria del freddo e del caldo (cioè le basi degli elementi della vita), il che prova chiaramente, che la sua sostanza primitiva è semplicemente l'essenza di quest'antitesi elementare non ancora sviluppata, potenzialmente indistinta.

3. *Anassimene*. Anassimene, da taluni detto scolaro o compagno di Anassimandro, facendo principio del mondo « l'aria, che non à limiti, che tutto abbraccia e che è in continuo moto », e della quale tutto si forma per via di assottigliamento (fuoco) e di condensamento (acqua, terra, pietra), si riaccostò alla veduta fondamentale di Talete. L' osservare, che l' aria circonda tutto il mondo, e che il respiro è condizione dell' attività della vita, sembra avergli fatto adottare quest'assunto.

4. *Recapitolazione*. I tre antichissimi filosofi jonii ànno adunque — ed a ciò si riduce tutta la la loro filosofia — *a*) ricercato l'essenza generale dell'esistente, *b*) trovatala in una sostanza o sostrato materiale, *c*) e fatto cenno della derivazione delle forme fondamentali della Natura dalla sostanza primitiva.

§ 5. — Il Pitagorismo.

1. *Sua posizione*. La filosafia jonia nel suo sviluppo mostra già la tendenza a fare astrazione dalla qualità immediata, data, determinata della materia. Ha luogo la stessa astrazione, solamente di grado più alto, quando si astrae in generale dalla concrezione sensibile della materia come aria, acqua ed altro simile, avendosi anzitutto riguardo alla sua determinazione quantitativa, alla sua misura ed alle sue relazioni di quantità, quando si riflette non solo alla sostanza, ma pure all'ordine delle cose nello spazio ed alla forma delle stesse. La determinazione della qnantità è intanto il numero: questo è il principio ed il punto di vista del Pitagorismo.

2. *Cronologia e storia*. La teoria pitagorica dei numeri viene attribuita a Pitagora, di Samo, il quale sarebbe stato in fiore fra il 540 ed il 500 innanzi Cristo. Sua dimora in età avanzata fu Crotone nella Magna Grecia, dove egli, per rigenerare politicamente e socialmente le città dell'Italia inferiore, disfatte dalle lotte dei partiti, fondò una lega, i membri della quale si obbligavano alla purezza ed alla religiosità della vita, ad intima reciproca amicizia, ad operosità comune per mantenere illeso il costume e la disciplina,

l'ordine e l'armonia della comunanza. Ciò che ci è stato trasmesso intorno alla vita di Pitagora, ai suoi viaggi, alla sua politica influenza sugli Stati dell'Italia inferiore e ad altre cose simili, è così intessuto di conti, di favole e di palpabili invenzioni (essendo che da un lato i Pitagorici abbiano avuto una predilezione pel misterioso e l'esoterico, ed abbian dall'altro lato i biografi neo-platonici di Pitagora, Porfirio e Giamblico, trattato la sua vita da romanzo filosofico-storico), che in nessun punto si è sicuri di trovarsi sopra terreno storico.

La stessa incertezza regna sulla sua dottrina, segnatamente sulla parte da lui avuta nella teoria dei numeri, che Aristotile p. e. attribuisce non a lui stesso, ma ai Pitagorici in generale, e che però sarebbe da riguardarsi come formata nell'interno della lega da lui fondata. Le notizie intorno alla scuola offrono qualche sicurezza non prima di cento anni dopo Pitagora, verso i tempi di Socrate. In questo proposito sono trai pochi punti luminosi il Pitagorico Filolao, nominato nel Fedone di Platone, ed Archita, contemporaneo di Platone. La stessa dottrina Pitagorica ci è stata tramandata solo per mezzo di Filolao, Eurito ed Archita, nulla i predecessori avendo lasciato scritto.

3. *Il principio Pitagorico.* Il pensiero fondamentale del Pitagorismo era l'idea della misura e dell'armonia, considerata come principio della vita pratica, e come legge suprema dell'Universo. La cosmologia Pitagorica immaginava l'Universo, quale un tutto simmetricamente ordinato, che armonicamente riunisca in se tutte le differenze e le antitesi dell'essere; questo modo di vedere si annunzia segnatamente nella teoria, secondo la quale, tutt'i corpi o le sfere del mondo (compresavi la Terra) si moverebbero per vie determinate intorno ad un centro comune, al fuoco centrale, donde si verserebbero su tutto l'Universo luce, calore e vita. Ora il fondamento metafisico dell'idea, che il mondo fosse un tutto armonicamente organizzato con forme e misure stabili, era la teoria Pitagorica dei numeri. Per via de'numeri le relazioni quantitative delle cose, estensione, grandezza, figura (triangolo, quadrato, cubo ecc:) membratura, distanza, ecc: ottengono la loro precisa determinazione, le forme e le misure delle cose si riducono tutte a numeri; adunque si conchiudeva (niente in generale esistendo senza forma e misura) il numero è il principio delle cose stesse, come lo è dell'ordine, in cui esse si presentano nel mondo. Le notizie degli antichi non sono

uniformi sulla quistione, se pe'Pitagorici il numero fosse principio delle cose, effettivo, materiale, o puramente ideale, cioè il tipo, secondo il quale tutto sarebbe formato; anche le testimonianze di Aristotile sembrano implicar contraddizione, ora pronunziandosi nel primo, ed ora nel secondo senso. Dotti moderni ànno in conseguenza adottato l'opinione, che la teoria dei numeri dei Pitagorici abbia avuto più forme di svolgimento, e che una parte dei Pitagorici abbia riguardato i numeri come sostanza, un altra solo come tipi delle cose. Pure lo stesso Aristotile dà un indizio di conciliazione delle due diverse notizie. I Pitagorici certamente ànno in principio considerato il numero come la sostanza, come l'essenza inerente alle cose: perlochè Aristotile li mette insieme coi filosofi jonii, e dice di loro, che tenevano le cose per numeri. Ma siccome i filosofi jonii non identificarono immediatamente la loro sostanza, per esempio l'acqua, colle singole cose sensibili, ma la considerarono semplicemente come la materia fondamentale, la forma primitiva di esse, così anche i numeri potettero esser considerati come questi tipi fondamentali, ed Aristotile potette dire dei Pitagorici, che essi tenevano i numeri per forme primitive delle cose esistenti. Che se nei detti di Aristotile qualche cosa d'incerto rimane ancora sul senso della teoria Pitagorica dei numeri, la ragione può esserne, che i Pitagorici non abbiano affatto pensato ad una differenza tra il principio ideale ed il materiale, restando paghi della indistinta considerazione, che il numero sia l'essenza delle cose, che tutto sia numero.

4. *Applicazione del principio.* Dalla natura del principio dei numeri è ovvio desumere, che il trasportarlo al campo della realtà dovesse riuscire ad una simbolica sterile e vota di pensieri. Separando i numeri in pari e dispari, gli uni illimitati, gli altri limitati, coll'unità al centro, principio di tutt'i numeri, legame del limitato e dell'illimitato, ed applicando ciò all'astronomia, alla musica, alla psicologia, all'etica ed altro, ne sorsero combinazioni come queste: L'uno è il punto, due la linea, tre la superficie, quattro l'estensione corporea, cinque la qualità e così di seguito; inoltre l'anima è un'armonia, egualmente che la virtù e cose simili. In tutto questo vien meno l'interesse non solo filosofico, ma pure storico; di fatti gli antichi stessi àn dato in proposito le notizie più contraddittorie, cosa che non potea mancare con tanto capriccio di combinazioni: la giustizia per esempio si sarebbe secondo le varie notizie rapportata

ora al numero tre, ora al quattro, ora al cinque ed ora al nove. Con un modo di filosofare così oscuro ed arbitrario dovette naturalmente apparire una gran differenza di opinioni individuali più per tempo che in ogni altra scuola, essendo che alla stessa forma matematica l'uno desse un significato, l'altro un'altro. Quello, che in così fatto misticismo di numeri à solamente verità ed importanza, è il pensiero, che gli serve di base, che cioè nei fenomeni della Natura regna ordine ragionevole, concordanza, e corrispondenza a leggi fisse, e che queste leggi possono essere rappresentate per via di misure e numeri. Ma questa verità è stata dalla scuola Pitagorica rimpiattata fra le fantasie d'un fanatismo ad un tempo sobrio e sbrigliato.

Alla fisica dei Pitagorici, fatta eccezione della loro dottrina cosmologica intorno al movimento circolare della terra e degli astri, è da attribuirsi poca importanza scientifica. Anche la loro etica è povera. Ciò che di essa è pervenuto fino a noi è caratteristico più per la vita Pitagorica, cioè per la pratica e la disciplina dei Pitagorici, che per la loro filosofia. Tutta la tendenza pratica del Pitagorismo era ascetica ed aveva in mira la disciplina severa del sentimento. Possono essere qui citate, come idee sviluppate da Platone e da lui prese in considerazione specialmente nel Fedone, le opinioni Pitagoriche, del corpo come di carcere dell'anima, che provviene da un mondo superiore, della trasmigrazione delle anime in corpi d'animali, onde solamente la purezza e la pietà della vita può liberarle, delle pene severe di un mondo inferiore, e del dovere che ha l'uomo di considerarsi come proprietà di Dio, di seguir Dio in tutto, e di tendere alla somiglianza con esso.

§ 6. — Gli Eleati.

1. *Rapporto del principio eleatico col pitagorico.* Se i Pitagorici posero a base della loro filosofia la materia solo come quantità, pluralità, distinzione, astraendo dalle qualità elementeri determinate, gli Eleati fecero un passo di più, traendo l'ultima conseguenza dell'astrazione, e facendo loro principio dell'astrazione totale da ogni determinazione finita, da ogni mutamento, da ogni vicenda dell'esistente. Se i Pitagorici tenner conto della forma dell'esistenza nello spazio e nel tempo, pensiero fondamentale degli Eleati fu la negazione d'ogni coesistenza e successione. « Solo l'essere è ed il non essere, il divenire è niente. » Questo essere è il fondamento pura-

mente indeterminato ed immutabile, non è l'essere nel divenire, ma coll'esclusione del divenire, è il puro essere concepibile solo col pensiero.

L' Eleatismo è in conseguenza Monismo, in quanto à cercato di ridurre la moltepIicità di ogni cosa esistente ad un unico principio ultimo; ma cade nel Dualismo, in quanto nè può venir a capo di negare l'esistente, il mondo dei fenomeni, nè può derivarlo dal fondamento primitivo presupposto. Il mondo dei fenomeni, benchè dichiarato apparenza vana e nulla, pur esiste, ad esso doveva ipoteticamente almeno, giacchè non è possibile disfarsi delle percezioni sensibili, venir lasciato il dritto dell'esistenza, esso dovea, sia pure sotto riserva, essere genericamente spiegato. Questa contraddizione del Dualismo non conciliato tra l'essere e l'esistere è il punto, in cui la filosofia eleatica scovre il suo lato debole: ma questo non avviene ancora nel cominciamento della scuola, con Xenofane; il principio non si è svelato con tutte le sue conseguenze se non nel processo del tempo, avendo esso percorso tre periodi di svolgimento, successivamente distribuiti fra tre generazioni; la fondazione della filosofia eleatica tocca a Xenofane; lo svolgimento sistematico di essa a Parmenide, il perfezionamento ed in parte la dissoluzione a Zenone e Melisso (dell'ultimo dei quali qui non ci occuperemo).

2. *Xenofane.* Xenofane, di Colofone nell'Asia minore, dimorante in Elea (nella Lucania), colonia Focea, contemporaneo più giovane di Pitagora, è l'autore dell'indirizzo Eleatico. Sembra che da prima abbia enunciato il principio, che tutto sia una stessa cosa, senz'aggiungere altro di preciso intorno a questa unità, nè dire se essa fosse concezionale o materiale. Volgendo il suo sguardo al mondo come tutto, dice Aristotile, egli chiamò l'uno Dio. L'Eleatico « uno e tutto (ἐν' καὶ πᾶν) avea dunque presso lui tuttavia un carattere teologico, religioso. L'idea dell' unità di Dio e la polemica contro l'Antropomorfismo della religione popolare è il suo punto di partenza. Egli si scaglia contro l'opinione, che gli Dei fosser nati, avessero voce e forma umana, ed altre simili cose, e rimprovera ad Omero ed Esiodo di avere attribuiti agli Dei furti, adulterii e truffe. Secondo lui la Divinità è tutta occhio, tutta intelligenza, tutto orecchio, immobile, indivisa, instancabilmente occupata a regger tutto col suo pensiero, lontana dalla forma e dall'intelligenza umana. A questo modo preoccupato dal pensiero di escludere dalla Divinità determinazioni e predicati limitativi e di stabilire l'unità e l'im-

mutabilità di essa, proclamò così fatta natura della Divinità stessa quale supremo principio filosofico, senza però controporre polemicamente questo principio all'essere finito ed applicarlo negativamente.

3. *Parmenide.* Vero capo della scuola Eleatica è Parmenide di Elea, scolaro o ad ogni modo partigiano di Xenofane. Delle particolarità della sua vita poco è giunto fino a noi, ma questo è certo, che l' antichità è stata unanime nell' esprimere la sua venerazione pel *saggio di Elea*, nell'ammirare la profondità del suo spirito, la serietà e l'elevatezza dell'animo suo. La frase « vita alla Parmenide » divenne in seguito proverbiale frai Greci.

Parmenide, come già Xenofane, pose in versi la sua filosofia riducendola in poema, di cui ci si son conservati brani importanti. [1] Esso è diviso in due parti. Nella prima Parmenide discute il concetto dell'essere. Elevandosi egli molto al di sopra del punto di vista di Xenofane, contropone assolutamente il concetto di puro ed unico essere ad ogni pluralità e mutabilità, come a ciò che non è, epperò non può pensarsi, ed elimina dall'essere non solamente ogni divenire e perire, ma pure ogni tempo, spazio, divisibilità, differenza e movimento, dichiarandolo non fatto, nè passaggiero, intiero ed uniforme, immutabile ed illimitato, indivisibile ed eternamente presente, perfetto e da per tutto eguale a sè stesso, ed appropriandogli come sola determinazione positiva (essendo le altre semplicemente negative) il pensare; « l'essere ed il pensare », a suo avviso, sono « una stessa cosa ». Il puro pensiero rivolto a quest' essere vien da lui contrapposto come sola verace conoscenza alle idee bugiarde relative alla moltiplicità e varietà dei fenomeni, ed è senza ritegno da lui dichiarato come inesistente ed illusione tutto quanto i mortali considerano come verità, vale a dire il divenire ed il nascere, l'esistenza passaggiera, la pluralità e la differenza delle cose, le mutazioni di luogo e di quantità e cose simili. Adunque bisogna guardarsi bene dal riguardare l'uno di Parmenide come l'unità collettiva di tutto ciò che esiste.

Qui giunge la prima parte del poema di Parmenide. Dopo essersi svolta dal lato positivo e dal negativo la proposizione, che solo l'essere è, sarebbe da credersi che il sistema è finito. Ma segue una seconda parte, che si occupa ipoteticamente della spiegazione e della deduzione fisica di ciò « che non è, » o sia del mondo de'fenomeni. Abbenchè fermamente persuaso che solamente l'uno è, secondo

1 Il suo titolo è: Della verità e dell'opinione.

la nozione di esso e la ragione, Parmenide non può sottrarsi alla necessità di riconoscere una moltiplicità ed una mutabilità apparente. Egli dunque, mentre, costrettovi dalla percezione sensibile, passa a discutere intorno al mondo dei fenomeni, fa procedere la sua seconda parte da questa osservazione: essere ormai cessato il discorrere ed il pensare intorno alla verità e non esservi quindi innanzi da apprendere che opinioni mortali. Sventuratamente questa seconda parte non ci è stata trasmessa che molto incompleta. Per quanto si può argomentare, egli spiega i fenomeni della natura colla mescolanza di due elementi immutabili, che Aristotile dice essere il caldo ed il freddo, il fuoco e la terra. Di essi, soggiunge Aristotile, egli ragguagliava il caldo con ciò che è, ed il freddo con ciò che non è. Tutte le cose sono una mistura di questi due opposti elementi; più v'è fuoco, e più v'è essere, vita, coscienza; più v'è freddo e rigidità, più v'è mancanza di vita. Il principio dell'unità di ogni essere è mantenuto fermo solo in questo, che secondo Parmenide nell'uomo la sostanza sensibile e pensante, il corpo e lo spirito, sono una stessa cosa.

Non v'è bisogno di dire, che fra le due parti della filosofia di Parmenide, fra la teoria dell'essere e quella dell'apparire, manca ogni nesso scientifico interno. Ciò che Parmenide nega puramente e semplicemente nella prima parte, dichiarandolo perfino indicibile, voglio dire il non essere, il più ed il mutabile, nella seconda lo concede come esistente almeno nel modo di vedere dell'uomo, nella maniera come esso si rappresenta le cose; ma è chiaro, che ciò che non è, non potrebbe esistere neppure nella rappresentazione, dovendo esser privo di qualunque esistenza, e che il tentare di spiegare ciò che non è involge piena contraddizione col riconoscimento esclusivo dell'essere. Questa contraddizione, questa unione di cose incompatibili, dell'essere e del non essere, dell'uno e del più, cercò di togliere Zenone, scolaro di Parmenide, pigliando a suo punto di partenza la nozione dell'essere e con essa dialetticamente distruggendo la rappresentazione sensibile ed insiemamente il mondo delle cose, o di ciò che non è.

4. *Zenone.* L'eleate Zenone, nato intorno al 500 a C., scolaro di Parmanide, svolse dialetticamente la dottrina del maestro, portando all'estremo l'astrazione dell'uno eleatico in opposizione alla pluralità ed alla determinazione del finito. Egli giustificò indirettamente la teoria dell'Essere unico, semplice ed immutabile, mostrando le con-

traddizioni nelle quali si avviluppano le idee comuni relative al mondo dei fenomeni. Se Parmenide avea sostenuto, che solo l'Uno è, Zenone dimostrò polemicamente, che 1) non esiste pluralità, nè 2) movimento, perchè questi concetti menano a conseguenze contraddittorie. 1) Il più è un numero di unità, delle quali è composto; un'unità reale (semplice, che non sia alla sua volta composta) è poi solamente l'indivisibile, ed è indivisibile quello che non à più grandezza (altrimenti potrebb'esser diviso); in conseguenza il più può non aver grandezza, dev'essere infinitamente piccolo. Se si vuol evitare questa conseguenza (perchè ciò che non à grandezza è eguale a niente) si devono supporre i più come quantità indipendenti. Ma una quantità è indipendente quando à grandezza ed è separata da altre quantità da qualche cosa che à pure grandezza (se no, si confonderebbe con esse). Queste grandezze separative poi debbono (per la stessa ragione) venire per mezzo di altre separate da quelle che separano e così di seguito; tutto è così separato da tutto per mezzo di grandezze infinite di numero, ogni grandezza limitata e determinata sparisce, non vi è che grandezza infinita. Inoltre: se vi è pluralità, dev'esser limitata di numero, essendo essa tanta quanta è, nè più, ne meno. Ma nel medesimo tempo la pluralità dev'essere illimitata di numero, giacchè fra quello che è, vi è sempre una terza cosa e così di seguito all' infinito. 2) Un corpo in moto, prima di giungere alla meta dovrebbe percorrere metà della sua via, e così di seguito all'infinito, di sorta che esso dovrebbe percorrere spazii infiniti, il che è impossibile; in conseguenza non v'è arrivo da un punto ad un altro, non v'è movimento; il movimento non può aver principio, perchè ogni parte dello spazio da percorrersi dividesi da capo in parti infinite. Inoltre: si dice riposare, l'essere in uno stesso luogo. Or se si divide in momenti il tempo, durante il quale una freccia vola, in ciascuno di questi momenti la freccia è solo in un luogo; essa dunque riposa continuamente ed il movimento è solo apparente. — In grazia di questi argomenti, che àn la prima volta accennato, in parte almeno con ragione, alle difficoltà ed alle antinomie che stanno nel concetto della infinita divisibilità della materia, dello spazio e del tempo, Aristotile chiama Zenone l'autore della dialettica. Zenone à influito essenzialmente anche su Platone.

La filosofia di Zenone intanto è non pure il perfezionamento, ma il cominciamento della dissoluzione del principio eleatico. Zenone à concepito in maniera così astratta, à tanto esagerato l'anti-

tesi dell'essere e del non essere, dell'uno e del più, che in lui l'interna contraddizione del principio eleatico si mostra più violenta che in Parmenide. Di fatti quanto più egli è coerente nel negare il mondo dei fenomeni, tanto più sorprende la contraddizione d'avere da una parte spesa tutta la sua filosofica attività nel confutare la rappresentazione sensibile, e di averle dall' altra contraposto una teoria, che perfin toglie la possibilità della falsa rappresentazione.

§ 7. — Eraclito.

1. *Rapporto del principio di Eraclito coll'Eleatico.* — L'essere ed il non essere, l'uno ed il più nel principio Eleatico sono assolutamente separati: il Monismo avuto in mira riesce ad un Dualismo mal celato. Eraclito conciliò questa contraddizione proclamando la verità dell'essere e del non essere, dell'uno e del più, l'assieme di entrambi, il divenire. L'Eleate riman fermo nel dilemma: il mondo è o ciò che è o ciò che non è, ed Eraclito risponde, esso non è nè l'uno nè l'altro, perchè è insieme l'uno e l'altro.

2. *Cronologia e storia.* — Eraclito, di Efeso, il più geniale dei filosofi ante-socratici, detto da coloro che venner dopo l'*oscuro*, fiorì circa il 460, più tardi di Xenofane, quasi nello stesso tempo che Parmenide. Egli tramandò i suoi pensieri filosofici in uno scritto « sulla natura », di cui non restano che brani. Difficile in generale pei rapidi passaggi, per l'espressione tesa e sustanziosa e per la particolarità filosofica, in parte ancora per l'antichità della prosa primitiva, questo scritto divenne per tempo proverbiale per la sua incomprensibilità! Di esso disse Socrate: « essere eccellente ciò che ne avea compreso, e creder lo stesso di quello, che non avea potuto comprendere ». Posteriormente è stato comentato, specialmente dagli Stoici.

3. *Il principio del divenire.* — Gli antichi unanimamente indicano come principio di Eraclito l'opinione, che la totalità delle cose sia in un flusso eterno, in movimento e mutazione incessante, e che la sua persistenza sia soltanto apparente. « Nelle stesse correnti, suona un detto d'Eraclito, noi discendiamo e non discendiamo. Imperocchè non si può due volte salire nell'istessa corrente, ma si va sempre dispergendosi e raccogliendosi di nuovo, o piuttosto si corre ad un tempo difilato e all'in giù ». Nulla, egli dice, rimane eguale a sè stesso, tutto cresce e decresce, si dissolve e passa in altre forme; da tutto nasce tutto, dalla vita la morte, dalla morte la vita; eter-

namente e da per tutto non v'è che quest' unico processo della vicenda del sorgere e del perire. Epperò con ragione si dice, che Eraclito abbia sbandito dalla totalità delle cose ogni riposo e fermezza, e se egli accusa di menzogna occhi ed orecchi, lo fa senza dubbio per questo appunto, che gli occhi e gli orecchi fan vedere all'uomo la persistenza dov'è continuo mutamento.

Eraclito sviluppa più particolarmente il principio del divenire, quando rammenta, che ogni divenire sia da comprendersi come il congiungimento armonico di determinazioni opposte. Se ciò che è non si separasse continuamente in antitesi, che si differenziano, s'incontrano, in parte si scacciano, si sciolgono, ed in parte si attirano, si completano e si confondono, tutto perirebbe, ogni realtà ed ogni vita cesserebbe. Indi le due note sentenze: il contrasto essere il padre delle cose, e che l'uno, dividendosi in due, vada insieme con sè stesso, come l'armonia dell'arco e della lira, il che vuol dire, che l'unità esiste nel mondo solo in quanto la vita mondiale si scinde in antitesi, e che nell'unione e l'accordo di queste consiste appunto l'unità; l'unità presuppone la divisione, l'armonia la contenzione e la tendenza reciproca degli opposti, e non à luogo che in forza di quest'ultima. « Riunisci » — suona un altro di lui detto — « ciò che va separato, ciò che si accorda e ciò che discorda, e da questo tutto vien l'uno, e dall'uno vien tutto ».

4. *Il fuoco.* — Or qual'è il rapporto di questo principio del divenire coll'altro del fuoco parimente attribuito ad Eraclito? Come Talete l'acqua, Anassimene l'aria, Eraclito, dice Aristotile, fece principio il fuoco. Ma è chiaro che non dobbiamo prendere quest'informazione, come se Eraclito, alla guisa degli altri filosofi naturali, avesse supposto il fuoco quale materia primitiva o elemento fondamentale. È impossibile, che chi ascrive realtà solamente al divenire, gli ponga poi al lato una materia elementare, come sostanza che gli serva di fondamento. Se dunque Eraclito chiama il mondo un fuoco sempre vivo, che in determinati gradi e misure si spegne e si riaccende, se dice che tutto si cambia col fuoco ed il fuoco con tutto, come il danaro colle cose e le cose col danaro, egli non può intendere con ciò se non, che il fuoco, questo elemento inquieto, che tutto scompone, muta ed insieme avviva col calore, rappresenti nel modo più palpabile ed efficace la forza continua di questo mutamento e trasposizione, ed il relativo concetto della vita. Nel senso di Eraclito il fuoco potrebbe dirsi simbolo o manifestazione del divenire, se per lui esso non

fosse ancora sostanza del movimento, cioè mezzo, di cui la forza del movimento, la quale precede ogni materia, si serve per produrre il processo della vita delle cose. La moltiplicità delle cose è pure spiegata da Eraclito col venir impedito e spegnersi parziale del fuoco, in seguito di che esso si addensa in elementi materiali, prima in aria, poi in acqua, indi in terra. Poscia il fuoco prende alla sua volta il vantaggio sugl' impedimenti e si ravviva. Questi due processi dello spegnersi e del riaccendersi della forza ignea, si avvicendano secondo Eraclito eternamente, ed egli per conseguenza insegnava, che il mondo in periodi prefissi di nuovo abbia a sciogliersi nel fuoco primitivo, per quindi formarsi da capo di esso stesso e così di seguito. Il Fuoco è inoltre per Eraclito il principio del movimento nelle singole cose, il principio della vita fisica e spirituale; l'anima stessa è un vapore igneo; la sua forza e perfezione dipende dall'esser pura d'ogni materia grossolana ed ottusa. — La filosofia pratica d' Eraclito richiede, che si segua non l' illusione delle impressioni e rappresentazioni sensibili, le quali c'incatenano al mutabile e passaggiero, ma la ragione; essa c'insegua a riconoscere il vero ed il permanente nel mutabile, e segnatamente ci guida ad accomodarci con calma all' ordine necessario del mondo, ed a riguardare anche in ciò che ci sembra male un elemento cooperatore all'armonia del tutto.

5. *Passaggio agli Atomisti.* — Il principio degli Eleati e quello di Eraclito costituiscono l'uno rispetto all'altro la più perfetta antitesi. Se Eraclito toglie via ogni essere persistente in grazia d' un divenire che è in un flusso continuo, Parmenide toglie via ogni divenire in grazia di un essere assolutamente persistente, ed a quelli stessi sensi, occhio ed orecchio, che l'uno accusa di mutare lo scorrente divenire in un essere in calma, l'altro imputa d'introdurre l'essere persistente nel movimento del divenire. In conseguenza si può dire che l'essere ed il divenire sono antitesi, che reclamano con dritto eguale un aggiustamento ed una conciliazione. Eraclito concepisce il mondo dei fenomeni come una contraddizione esisente e si arresta a questa contraddizione come ultima; col sostenere puramente e semplicemente il divenire, che gli Eleati avean creduto dover negare, il divenire non era perciò spiegato; la quistione si affacciava da capo: perchè ogni essere è un divenire? perchè l'uno si separa eternamente nella pluralità? Il rispondere a questa domanda, la spiegazione cioè del divenire come procedente dal presupposto prin-

cipio dell'essere è il punto di vista ed il compito della filosofia di Empedocle e degli atomisti.

§ 8. Empedocle.

1. *Prospetto.* — Empedocle, di Agrigenti, dall'antichità lodato come medico, fisico, e poeta ed anche come veggente e taumaturgo, fiorì circa il 440 a. C., e fu quindi più giovane di Parmenide ed Eraclito; egli scrisse un poema didascalico sulla natura, di cui ci son pervenuti brani abbastanza completi. Il suo sistema filosofico si può in breve caratterizzare come tentativo di una combinazione tra l'essere degli Eleati ed il divenire di Eraclito. Partendo dal pensiero Eleatico, che nè potesse divenire ciò che prima non fosse stato, nè l'essere potesse perire, suppose come essere indispensabile quattro materie primitive eterne, indipendenti, non derivate le une dalle altre, benchè divisibili (i nostri odierni quattro elementi); a ciò collegando il principio di Eraclito del divenire, fa mescolare e conformare i quattro elementi per mezzo di due forze motrici, l'amicizia che unisce, ed il contrasto che separa. Originariamente i quattro elementi si trovavano assolutamente eguali l'uno all'altro ed immobili nello Sfairos, vale a dire nel mondo primitivo divino di forma sferica, puro e perfetto, tenutivi insieme dall'amicizia, finchè il contrasto, gradualmente penetrando dalla periferia nell'interno, giungendo cioè ad un'efficacia separatrice, sciolse quell'unione, e così cominciò a formarsi il mondo delle antitesi, nel quale noi viviamo.

2. *I quattro elementi.* — Empedocle da un lato si schiera coi filosofi jonii mediante la sua teoria dei quattro elementi, e se ne separa dall'altro col numero quattro dei suoi elementi, di cui l'antichità l'indica come autore. Più decisamente se ne separa ancora in quanto attribuisce ai suoi quattro « elementi radicali » un essere immutabile, in virtù del quale essi non sorgono gli uni dagli altri, non passano gli uni negli altri, nè son capaci di divenir altro, ma solo di esser messi insieme variamente. Tutto ciò adunque, che si chiama nascere e perire, ogni mutamento, riposa sulla mescolanza e la separazione di queste materie fondamentali eterne, e l'inesauribile moltiplicità dell'essere, sulle diverse relazioni nelle quali esse si trovano per effetto della mescolanza. Ogni divenire si riduce così ad un mutamento di luogo. (Spiegazione meccanica della natura in opposizione alla dinamica).

3. *Le due forze* — Donde adunque il divenire, se nella materia stessa non v'è principio, nè fondamento di spiegazione del mutamento? Empedocle, non negando il mutamento, come gli Eleati, nè supponendolo principio immanente nella materia, come Eraclito, non ebbe altro espediente, che il collocare accanto alla materia una forza motrice. Il concedere poi a queste due tendenze originariamente separate, una segregante o repellente (dirimente, ripulsiva), l'altra attraente (attrattiva), dovette essere originato dall'antitesi posta dai suoi predecessori dell'uno e del più, che reclamava una spiegazione. Il separarsi dell'uno in più, e l'assembrarsi dei più in uno, accennava da sè ad un' antitesi di forze, che Eraclito avea già riconosciuta. Parmenide col suo principio dell' unità avea per così dire elevato a principio l'amore; Eraclito, partendo da quello della pluralità, aveva fatto suo principio il contrasto; Empedocle anche qui fece principio della sua filosofia la combinazione dei due principii di Parmenide e di Eraclito. In vero egli non à segnato con esattezza i limiti rispettivi della sfera d'azione delle due forze. Benchè all'amicizia tocchi la funzione attrattiva, ed al contrasto la dirimente, Empedocle fa pure operare il solo contrasto come forza collegante e formativa, e come separativa dell'amore. In fatti il tenere generalmene disgiunte nel movimento del divenire una forza che separa ed una che riunisce è un'astrazione insostenibile.

4. *Rapporto della filosofia di Empedocle con quella degli Eleati e di Eraclito.* — Ponendo Empedocle accanto alla materia, come ciò che è, la forza motrice, come principio del divenire, la sua filosofia è una conciliazione o meglio un accostamento dei principii degli Eleati e di Eraclito. Egli ha intessuto nel suo sistema i principii di questi suoi predecessori a parti eguali. Cogli Eleati egli nega il nascere ed il perire, cioè il passare di ciò che è in ciò che non è, e di ciò che non è in ciò che è: con Eraclito à comune l'interesse di spiegare il mutamento; dai primi prende ad imprestito l'essere permanente immutabile delle sue materie fondamentali, dal secondo il principio della forza motrice. In fine cogli Eleati egli si figura nello Sfairos ciò che veramente è in una unità originaria ed indifferente, con Eraclito concepisce il mondo attuale come il prodotto continuo di forze e di antitesi contrastanti. Giustamente è stato quindi designato come eclettico, che ha riunito in modo non sempre congruente i pensieri fondamentali dei suoi due predecessori.

§ 9. — L'atomistica.

1. *I fondatori* — Gli atomisti Leucippo e Democrito cercarono per altra via di mandare ad effetto lo stesso, che Empedocle, la combinazione del principio degli Eleati e di quello di Eraclito. Democrito, il più giovane e conosciuto dei due, nato intorno al 460 in Abdera, colonia jonia, da ricchi genitori, fu il massimo dei polistori prima di Aristotile, fece molti viaggi, e pubblicò tutte le sue ricche conoscenze in una serie di scritti, dei quali però solo pochi brani ci son pervenuti. In quanto a ritmo e splendidezza dell'orazione Cicerone ragguaglia Democrito con Platone. Democrito morì vecchio.

2. *Gli atomi* — Gli Atomisti dedussero la determinazione de' fenomeni da una infinità originale di elementi fondamentali, uniformi per qualità, ma per quantità disuguali, a differenza di Empedocle, che la dedusse da elementi quantitativamente determinati ed uniformi. I loro atomi son particelle di materia, invariabili, estese ma indivisibili, variamente determinate per grandezza, forma e peso. Come costituenti ciò che è e privi di qualità, sono assolutamente incapaci di un trasmutamento o variazione qualitativa, ed ogni divenire non è, come presso Empedocle, se non trasformazione locale; la moltiplicità del mondo de'fenomi non è da spiegarsi che colla differenza di figura, di ordine e di posizione degli atomi congiunti a formare un complesso.

3. *Il pieno ed il vuoto* — Gli atomi, per essere atomi, vale a dire unità non divise in parti ed impenetrabili, devono essere gli uni rispetto agli altri limitati e separati. Dev' esservi qualche cosa di opposto ad essi, che li mantenga come atomi, che sia causa della loro separazione e reciproca ritrosia. Quest'è lo spazio vuoto, e più precisamente gl'intervalli che intercedono fra gli atomi e li tengono disgiunti. Gli atomi per mezzo dell'essere e dell'assoluta pienezza, lo spazio vuoto, come vuoto, non-ente — queste due determinazioni non fan che rappresentare in maniera reale, oggettiva, quel che sono in maniera concezionale, come concetti logici, i momenti del divenire di Eraclito, l'essere ed il non essere. Al vuoto spazio, come determinazione dell'essere, spetta in conseguenza la realtà oggettiva non meno, che agli atomi, e Democrito espressamente sosteneva, anche in opposizione agli Eleati, « che l'essere non sia più reale del niente ».

4. *La necessità*—Come da parte di Empedocle, così pure da parte di Democrito ed anche di più per parte di costui, si muove la quistione intorno alla causa del mutamento e del movimento. Qual'è la ragione, per la quale gli atomi entrano in queste molteplici combinazioni e producono la ricchezza delle forme inorganiche ed organiche? La ragione di ciò secondo Democrito stà nella natura stessa degli atomi, ai quali lo spazio vuoto concede di congiungersi e separarsi alternativamente. Gli atomi, trovandosi sospesi nello spazio vuoto con diverso peso, si urtano a vicenda; così à luogo nell'intera massa un movimento, che sempre più largamente si estende, e per mezzo di esso aggruppandosi gli atomi di forma eguale accadono i vari complessi di atomi, i quali però secondo la loro natura si sciolgon sempre da capo — donde la fugacità delle singole cose. — Con questa spiegazione intanto della formazione del mondo nulla è in fatto spiegato; in essa è solamente posta l'idea del tutto astratta di una serie infinita di causalità, ma non una ragione sufficiente di tutti i fenomeni del divenire e dei mutamenti. E poichè Democrito si era espressamente dichiarato contro il *νοῦς* (la ragione) di Anassagora, come ultima ragione non restava, che l'assoluta necessità o la necessaria predeterminazione (*ἀνάγκη*), che egli chiamò caso (τύχη) , in opposizione alla ricerca delle cause finali o alla teleologia di Anassagora. — La polemica contro i Dei popolari, all'idea dei quali Democrito diede per causa il timore dei fenomeni atmosferici e celesti, ed un Ateismo e Naturalismo sempre più apertamente dichiarato, furono le particolarità segnalate della scuola atomistica posteriore, che con Diagora di Melos, detto l' ateista, si mutò in piena Sofistica.

5. *Posizione degli Atomisti* — Hegel caratterizzò come segue la posizione degli Atomisti: « Nella filosofia Eleatica l'essere ed il non essere sono come contraposti, solo l'essere è, il non essere non è; nell'idea di Eraclito l' essere ed il non essere sono la stessa cosa, entrambi presi assieme, cioè il divenire è predicato di ciò che è; l'essere poi ed il non essere, ciascuno dei due colla determinazione di un'oggettività, o quali essi sono per l'intuizione sensibile, sono il riscontro del pieno e del vuoto. Parmenide pone l' essere come universalità astratta, Eraclito come processo , agli Atomisti appartiene la determinazione dell' essere per se. » Or che agli atomi si appartiene il predicato caratteristico dell' essere per sè , non ammette dubbio; ma il pensiero del sistema atomistico, in ciò d' ac-

cordo con quello d'Empedocle, è piuttosto quello di spiegare la possibilità del divenire, e l'esistenza per sè di sostanze prive di qualità non à in esso che l'importanza d'un presupposto. A quest' effetto la parte della dottrina di Democrito, che è contraria al principio Eleatico, quella del non essere o del vuoto, è svolta con non minore attenzione dell'altra che al principio Eleatico si accosta, qual'è quella della perpetuità e dell'assenza di qualità degli atomi. L' Atomistica è in conseguenza una cosa di mezzo tra il principio Eleatico e quello di Eraclito. Eleatico è in essa l'indiviso essere per sè degli atomi, è secondo Eraclito la loro pluralità e moltiplicità; Eleatico è il sostenere la loro assoluta pienezza, secondo Eraclito l'ammettere un non essere reale, cioè, il vuoto spazio; Eleatico il negare il divenire, cioè il nascere ed il perire, secondo Eraclito il propugnare il movimento e l'infinita capacità di combinazioni. Ad ogni modo poi Democrito ha sviluppato il suo pensiero fondamentale in maniera più conseguente di Empedocle, ed anzi può dirsi, che egli ha completato la spiegazione, puramente meccanica della natura: i suoi pensieri fondamentali sono le nozioni capitali di ogni atomistica e si son conservati tali fino al presente. Del resto Aristotile ha rettamente riconosciuto il difetto principale di ogni atomistica, dicendo, esser contradditorio il supporre indivisibile una cosa corporea o che occupa spazio ed il dedur così l'esteso dal non esteso, e lo sbandire il concetto di scopo dalla natura, il che si riferisce alla necessità inconsciente ed inintelligente di Democrito. Questo secondo difetto, comune a tutti i sistemi precedenti, comincia ad esser tolto nella dottrina d'Anassagora relativa ad un intelligenza che agisce secondo scopi determinati.

§ 10. — Anassagora.

1. *Personalità.* Anassagora, nato in Clazoméne di ricca e distinta famiglia intorno all'anno 500, uno degli uomini, che riguardavano solo compito della loro vita lo studio della Natura e dell' ordine suo, subito dopo la guerra coi Persiani fissò la sua dimora in Atene, dove passò lunghi anni, finchè accusato d'empietà dovette trasferirsi in Lampsaco, dove morì onoratissimo dell'età di anni 72. Fu egli che trapiantò la filosofia in Atene, d'allora in poi centro della vita spirituale della Grecia, e segnatamente colle sue relazioni personali con Pericle, Euripide ed altri uomini importanti esercitò un'influenza decisiva sulla coltura del tempo. Dell'ultima cosa fa te-

stimonianza l'accusa di bestemmia mossa contro Pericle, dai nemici di lui. Anassagora scrisse un opera « sulla natura » molto propagata ai tempi di Socrate.

2. *Rapporto d'Anassagora coi predecessori.* — Il sistema d' Anassagora riposa tutto sulle presupposizioni dei suoi predecessori ed è semplicemente un altro tentativo di soluzione dello stesso problema, che quelli s' eran proposto. Come Empedocle e gli Atomisti, Anassagora nega il divenire in senso stretto. « Gli Eleni, dice una sua sentenza, a torto accettano il divenire ed il trascorrere, giacchè nessuna cosa diviene e trascorre, ma si compone col mescolamento di cose esistenti e si segrega, perlochè più rettamente direbbero il divenire, venir mescolato ed il trascorrere, venir decomposto ». Da quest'opinione, che ogni nascere sia mescolamento, ed ogni perire segregazione, segue anche per lui, com'era stato pei suoi predecessori, la separazione della materia e della forza motrice. Ma da questo punto in poi egli batte una via tutta propria. La forza motrice fin' allora evidentemente era stata concepita in modo insufficiente. Le potenze mitiche dell'amore e dell'odio, l'incosciente necessità del concepimento puramente meccanico della natura nulla spiegavano, e meno d'ogni altro la finalità del divenire nella Natura; epperò il concetto della corrispondenza del fatto con fini dati doveva essere collocato in quello della forza motrice. Ciò fece Anassagora mettendo in campo l' idea d' un intelligenza (νοῦς) assolutamente separata da ogni materia, formatrice del mondo, agente con intenzione finale.

3. *Il principio del νοῦς.* — Anassagora descrive quest'intelligenza come libera dispositrice, non mescolata a cosa alcuna, fondamento del moto, essa stessa immota, dapertutto efficace, di tutte le cose la più sottile e pura. Se questi predicati sono in parte tuttavia basati sopra analogie fisiche, e non fanno ancora puramente apparire il concetto della immaterialità, l'attributo dato al νοῦς del pensare e dell'agire con intenzione finale non lascia dubbio sul carattere decisamente idealista del principio di Anassagora. Nulladimeno Anassagora, stabilito il suo pensiero fondamentale, si arrestò, senza dargli un completo sviluppamento. Questo si spiega colla genesi del suo principio. Il suo νοῦς non è quindi immediatamente altro che il motore della materia: la sua attività se ne va quasi tutta in questa funzione. Quindi gli unanimi richiami degli antichi, segnatamente di Platone e d'Aristotile, sul carattere meccanico della sua dottrina.

Nel Fedone di Platone Socrate dice, che sperando di essere condotto dalle cause occasionali o medie alle finali, egli siasi rivolto al libro di Anassagora, ma che da per tutto abbia trovato in luogo di una spiegazione veramente teleologica dell'essere, una spiegazione meccanica. Ed Aristotile pure fa ad Anassagora l'accusa, che quantunque abbia ammesso lo spirito quale ultimo fondamento delle cose, nella spiegazione dei fenomeni non abbia avuto ricorso ad esso che come ad un *Deus ex machina*, cioè solo colà dove non abbia potuto dedurre la necessità dei fenomeni da cause naturali. Anassagora dunque ha piuttosto assunto che dimostrato lo spirito quale potenza superiore alla natura, quale verità e realtà dell'essere materiale.

Al *νοῦς* stà allato, secondo Anassagora, come egualmente originaria la massa degli elementi primitivi delle cose: « tutte le cose si trovavano insieme, infinite in quantità e piccolezza; sopraggiunse il *νοῦς* ed ordinolli. » Questi elementi primitivi non sono gli elementi generali, come quelli di Empedocle, fuoco, acqua, aria, terra (che secondo Anassagora piuttosto sono essi stessi, non materie semplici, ma già composte); essi sono invece le materie uguali, infinitamente molteplici, che ora costituiscono le singole cose (pietra, oro, sostanza ossea e simili, quindi dette posteriormente homeomerie, parti eguali), « i germi di tutte le cose, » esistenti solamente in uno stato d'infinita piccolezza e semplicità e di caotico miscuglio. Il *νοῦς* pose questa massa per sè immobile in un movimento verticoso duraturo per tutt' i tempi; per esso ciò che è uniforme si separa e si trova insieme, senza però sbarazzarsi di ogni mescolanza col diverso; « in tutto vi è qualche cosa di tutto, » ogni cosa consiste principalmente di parti uniformi, à però insieme i restanti elementi fondamentali dell' universo. Negli esseri organici poi si aggiunge il *νοῦς* motore della materia, il quale come anima vitale è immanente in tutti gli esseri viventi (piante, animali, uomini) in diversi gradi di grandezza e di forza. Sicchè il *νοῦς* ordina tutte le cose, giusta la loro propria natura, in un universo, che racchiude in sè le più svariate forme dell'esistenza, ed entra pure nello stesso come forza di vita individuale.

4. *Anassagora come conclusione del realismo antesocratico* — Col principio del *νοῦς* di Anassagora, coll'acquisto cioè di un principio immateriale, si chiude il periodo realista dell'antica filosofia greca. Anassagora ne abbraccia tutti i principii in un tutto. La materia infi-

nita dei jonii è rappresentata nel suo coatico miscuglio primitivo delle cose, il puro essere Eleatico nell'idea del νοῦς, la forza del divenire di Eraclito, le potenze motrici di Empedocle nella forza creatrice dello spirito eterno, gli atomi nelle Homeomerie. Anassagora comincia una nuova serie di svolgimento col metter sù un principio ideale, e chiude l'antica, in quanto che sviluppa incompletamente questo principio e nel tutto ne fa un'applicazione fisica.

§ 11. — La Sofistica.

1. *Rapporto della Sofistica colla filosofia precedente.* — I filosofi precedenti tacitamente suppongono, che la coscienza soggettiva sia legata alla realtà oggettiva, che la sorgente delle nostre conoscenze sia l'oggettività. Coi Sofisti entra in iscena un nuovo principio, quello della soggettività, l'opinione, che le cose sieno quali son sembrate all'*Io*, che una verità generale non vi sia. Questo punto di vista però era stato preparato dalla filosofia precedente. La dottrina di Eraclito sul flusso di tutte le cose, la dialettica di Zenone contro il mondo dei fenomeni, offrirono bastanti armi da far combattere scetticamente ogni verità solida ed oggettiva, ed anche nella dottrina del νοῦς di Anassagora era già in forza del suo principio supposta la superiorità del pensiero rispetto all'oggettività. Or in questo campo nuovamente conquistato entrò in giostra la sofistica, pigliandosi sollazzo con protervia infantile dell'attività del potere soggettivo e distruggendo coi mezzi di una dialettica egualmente soggettiva ogni specie di determinazioni oggettive. Il soggetto si riconosce come superiore verso il mondo oggettivo, specialmente verso le leggi dello stato, le usanze, le tradizioni religiose, la fede popolare, esso tenta di prescrivere le sue leggi al mondo oggettivo, ed invece di vedere nell'oggettività esistente la ragione passata nei fatti della storia, riguarda in essa una materia priva di spirito, contro la quale esercita la sua petulanza. Il carattere della Sofistica è la riflessione che liberamente illumina; in conseguenza essa non è un sistema filosofico, e le sue dottrine e le sue tesi mettono sovente in mostra un carattere tanto popolare, anzi triviale, da non meritare un posto nella storia della filosofia; essa non è neppure una scuola nel senso comune, di fatti Platone p. e. pone in iscena una straordinaria quantità di persone sotto il nome comune di « Sofisti; » essa è invece una tendenza estesa dello spirito del tempo,

radicata in tutto il carattere morale, politico e religioso della vita ellenica d'allora, è il periodo greco del libero pensiero.

2. *Rapporto della Sofistica colla vita generale del tempo* — Ciò che praticamente è la vita politica greca durante la guerra del Peloponneso, la Sofistica è teoricamente. Platone osserva con ragione nella repubblica, che le dottrine dei Sofisti professavano quelle stesse massime, dalle quali la gran massa si faceva guidare nelle relazioni civili e sociali, e l'odio, col quale essi vennero perseguitati dagli uomini politici, dimostra appunto la gelosia, con la quale quest'ultimi vedevano in essi per così dire i rivali ed i guastafeste della loro politica. In fatti se da un lato ci si presenta in quel tempo quale principio teorico della Sofistica l'impero assoluto del soggetto empirico (cioè l'opinione, che l'Io individuale possa a piacere determinare ciò che debba essere vero, giusto, buono), questo stesso ci si offre praticamente applicato dall' altro qual'egoismo illimitato in tutte le sfere della vita politica e privata. La vita pubblica era divenuta una palestra di passioni e di egoismo, le lotte di partito che scossero Atene durante la guerra del Peloponneso avevano attutito e soffocato il senso politico; ciascuno si era abituato a porre i suoi privati interessi sopra quelli dello Stato e del pubblico bene, ed a cercare nel suo capriccio e nel suo vantaggio la norma di ciò che dovesse fare o tralasciare, della propria volontà e delle proprie opere. La sentenza di Protagora, esser l'uomo la misura di tutte le cose, fu in pratica troppo fedelmente seguita, e l' influenza del discorso nelle adunanze popolari e nel foro, la corruttibilità della gran massa, l'avidità, la vanità, lo spirito di partito, che l'occhio scaltrito facilmente riconosceva, offrivano pur troppo occasioni ad una così fatta pratica. Le usanze avean perduto la loro forza, l' ordinamento politico veniva riguardato quale arbitraria limitazione, il sentimento morale com'effetto di educazione diretta con politico accorgimento, la fede negli Dei come invenzione umana intesa ad intimorire la libertà di azione, la pietà religiosa come uno statuto di origine umana, che ognuno avesse il dritto di cambiare con mezzi di persuasione. L'abbassamento delle necessità naturali e razionali di generale importanza al grado di istituzioni umane accidentali è principalmente il punto in cui si toccano la sofistica e la coscienza generale della gente colta del tempo, e solo non può positivamente dirsi in modo generale, qual parte abbia in ciò avuto la scienza e quale la vita, se la Sofistica non abbia fatto che trovar la formola teorica della vita e

della condotta pratica del mondo d'allora, o la corruzione morale sia stata piuttosto una conseguenza dell'influenza distruggitrice dalla Sofistica esercitata su tutta la massa delle idee dei contemporanei.

Sarebbe intanto sconoscere lo spirito della storia, se non si facesse che accusar l'epoca della Sofistica, senza riconoscere in essa una relativa legittimità! Così fatti fenomeni furono in parte prodotti necessarii dell'intiero sviluppamento di quei tempi. Se la fede nella religione popolare andò così celeramente in rovina, fu solo, perchè la religione non aveva alcuna consistenza morale interna. Gli esempii della mitologia servivano a giustificare ed abbellire i più gran vizii e le maggiori abbiezioni, e lo stesso Platone, del rimanente amico della pia fede tradizionale, incolpa i poeti del suo popolo di avere colle indegne idee propagate sul conto degli Dei e degli eroi, scalzata la base stessa del senso morale. Era d'altronde inevitabile, che la progrediente scienza trabalzasse la tradizione. I Fisici erano già da un pezzo in aperta inimicizia colla religione popolare; e più convincenti eran le dimostrazioni con le quali indicavansi in molte cose, fin allora riguardate com'effetto immediato dell'onnipotenza divina, cause puramente naturali, tanto più la gente colta ne restava necessariamente sconcertata in tutte le sue precedenti convinzioni. Nè fa meraviglia se la mutata coscienza del tempo penetrò tutte le sfere dell'arte e della poesia, se analogamente alle arti rettoriche della Sofistica anche nella scoltura lo stile toccante sottentrò allo stile alto, se Euripide, il sofista frai tragici, portò sulla scena tutta la filosofia del tempo e la sua maniera di riflessione morale, e se invece di fare come per l'innanzi rappresentare dalle persone poste in iscena delle idee, ne fece soltanto mezzi di momentanee commozioni o di altri teatrali effetti.

3. *Tendenze della Sofistica.* — Una divisione precisa della Sofistica, dedotta dal concetto dei fenomeni a cui à dato vita, è molto difficile, perchè essa à comune colla filosofia francese dell'ultimo secolo anche l'estensione enciclopedica ad ogni ramo del sapere. Essa à abbracciato tutta la coltura in generale. Così furon noti Protagora come moralista, Gorgia come retore e politico, Prodico come grammatico e sinonimista, Ippia come polistore; oltre i suoi studii astronomici e matematici, quest'ultimo si occupò ancora di una teoria della mnemonica; altri si proposero a compito l'arte dell'educazione, altri l'illustrazione degli antichi poeti; i fratelli Eutidemo e Dionisidoro fecero oggetto d'insegnamento la condotta delle armi e

della guerra; molti fra loro covrirono posti d'ambascerie, come Gorgia, Prodico, Ippia: in somma i Sofisti si sono intrigati, ciascuno secondo la propria individualità, in ogni sorta d'incarico, in tutte le sfere del sapere; il solo metodo è comune a tutti. Oltre ciò dalle relazioni dei Sofisti col pubblico colto, dalla loro propensione alla popolarità, alla fama ed al guadagno è lecito conchiudere che i loro studii e le loro occupazioni in massima parte non sono stati diretti e determinati da un interesse scientifico oggettivo, ma da riguardi esterni. Col gusto di passare di città in città, proprio dei Sofisti posteriori, dandosi per pensatori di professione, ed aspettandosi dai loro insegnamenti principalmente buone paghe ed il favore di ricchi privati, essi mentre naturalmente facevano oggetto principale dei loro discorsi quistioni d'interesse generale e di coltura pubblica, non per questo perdevan di vista il loro trasporto pei ricchi; in conseguenza la loro forza consisteva più in abilità formale, in prontezza soggettiva di pensiero ed in arte di parlare, che in sapere positivo; la stessa loro dottrina morale si aggirava fra cavillazioni o vana pompa di parole; anche dove la Sofistica divenne Polisteria effettiva, il discorso restò la cosa principale rispetto agli oggetti. Così presso Senofonte Ippia si vanta di dir sempre qualche cosa di nuovo sopra qualsiasi cosa; di altri sentiamo dire espressamente, di aver creduto di non aver bisogno di conoscenze reali per parlare a piacere di tutto e per rispondere immediatamente a qualunque domanda ; e quando vediamo che molti Sofisti si proponevano il compito principale di tenere discorsi benfatti sopra i meno importanti soggetti, p. e. sul sale, è evidente, che per essi l'argomento era semplice mezzo, e la sola parola fine, e non possiamo farci meraviglia, che la Sofistica sotto questo riguardo ancora sia discesa a quella vuota tecnica esteriore, che Platone assoggetta a critica cotanto severa per la ragione appunto della sua inanità.

4. *Importanza della Sofistica in relazione alla storia della coltura* — I difetti scientifici e morali della Sofistica si presentano in folla da sè, nè àn bisogno di esser più oltre segnalati, specialmente dopo la pittura fattane in colori oscuri da taluni storici recenti e le accuse di frivolezza, immoralità, egoismo, amor di piaceri, vanità, falsa scienza ed arte di pura disputa, lanciatele contro con troppo zelo; quello che non si è visto è il merito dei Sofisti relativamente alla storia della coltura. Se essi, come si dice, non avessero avuto che il merito negativo di aver provocato l'opposizione di Socrate e Pla-

tone, non sarebbe spiegabile la sterminata influenza e la gran fama di tanti fra essi, e la rivoluzione da essi portata nel modo di pensare di un' intera nazione. Non sarebbe spiegabile, come p. e. Socrate abbia frequentato le lezioni di Prodico e mandatogli altri scolari, se non avesse riconosciuto buoni i suoi insegnamenti di grammatica e lodevole la sua logica. Anche Protagora ha prodotto qualche cosa di buono ne'suoi saggi rettorici e stabilite talune categorie grammaticali giuste.

In generale i Sofisti àn gettato fra il popolo una quantità di conoscenze generali, ànno sparso una massa di germi fecondi di coltura, àn provocato investigazioni sulla teoria della conoscenza, sulla logica e la lingua, àn gettato le fondamenta del metodo col quale trattare parecchi rami del sapere umano, ed ànno in parte fondato, in parte favorito il meraviglioso movimento intellettuale dell'Atene di quei tempi. È in fatto di lingua che essi àn massimamente meritato. Essi possono essere indicati come i creatori ed i formatori della prosa attica, essi sono i primi che abbiano fatto oggetto di attenzione e di studio lo stile in sè e per sè ed intrapreso rigorose investigazioni sull' armonia e l' arte rettorica dell' esposizione. Con essi e da essi spinta, comincia l' eloquenza attica, ed Antifone ed Isocrate, fondatore costui della più fiorente scuola di rettorica della Grecia, sono rampolli della Sofistica. Son queste ragioni sufficienti per non considerare la Sofistica soltanto come un sintomo della corruzione del tempo.

5. *Singoli Sofisti* — Il primo, che si dice aver avuto il nome di Sofista nel senso sopra indicato, è Protagora di Abdera, che sarebbe stato in fiore circa l' anno 440. Egli insegnò, ed in principio mediante ricompensa, in Sicilia ed Atene, ma poi fu espulso da questa città come incredulo ed il suo libro sugli Dei venne per mano di araldo bruciato sul mercato pubblico. Il libro cominciava con queste parole: « Degli Dei nulla posso sapere, nè se esistono, nè se non esistono; e c' impediscono di saperlo, tanto l' oscurità della cosa, quanto la brevità della vita. » In un altro scritto egli svolse la sua dottrina intorno al sapere ed al non sapere. Partendo dall' assunto di Eraclito del flusso continuo di tutte le cose ed applicandolo di preferenza al soggetto, insegnò, che l' uomo sia la misura di tutte le cose, delle esistenti come se fossero, e delle inesistenti come se non fossero, vale a dire che pel soggetto percipiente sia vero ciò, che in ciascun punto del continuo movimento delle cose e di sè

stesso percepisce e sente; che perciò teoreticamente non vi sia altro rapporto col mondo esteriore, che l'impressione sensibile, e praticamente nessun altro che il piacere sensuale. Siccome poi le percezioni e le impressioni sono innumerevolmente varie presso gl'innumerevoli individui, ed anche in uno stesso soggetto grandemente variano, ne seguiva l'altra conseguenza, che in generale non vi sieno verità e determinazioni oggettive, che proposizioni opposte sullo stesso argomento possano riconoscersi egualmente vere, che sopra ogni cosa possa disputarsi pro e contra con egual dritto, che non possa esservi nè errore nè confutazione. Questa massima, che nulla esiste in sè, e che tutto sia cosa di rappresentazione soggettiva, di opinione, di arbitrio, nella Sofistica fu principalmente applicata al dritto ed alla morale: nessuna cosa è buona o cattiva per natura, φύσει, ma solamente in forza d'istituzione positiva o convenzine, νόμῳ, sicchè si può fare e riconoscere come legge qualunque cosa piace, qualunque cosa porta con sè un vantaggio qualsiasi e si ha il potere e la forza di stabilire. Un applicazione pratica di questi principii non sembra essersi avuta in mira dallo stesso Protagora, essendo egli stato secondo le testimonianze degli antichi una persona molto rispettabile, sicchè Platone non fa che rimproverargli una completa mancanza di chiarezza sulla natura delle cose morali, mentre contro i Sofisti posteriori fà nel Gorgia e nel Filebo la formale accusa d' immoralità di principii e di condotta.

Dopo Protagora, Gorgia fu il Sofista più rinomato. Gorgia di Leonzio in Sicilia, nel 427, durante la guerra del Peloponneso, andò in Atene per trattar la causa della sua patria oppressa da Siracusa; terminato felicemente l'affare, si trattenne lungo tempo ivi, poi in Tessaglia, dove morì quasi nello stesso tempo che Socrate. La presuntuosa ostentazione della sua esteriorità viene sovente menzionata con derisione da Platone; simigliante carattere avevano i suoi discorsi di mostra, che cercavano d'abbagliare con ornamenti poetici, con metafore fiorite, con parole insolite. Come filosofo si rannodò agli Eleati, nominatamente a Zenone, per provare coll'ajuto della loro forma dialettica, che in generale niente è, o se qualche essere à luogo, non è, riconoscibile, o se riconoscibile non è comunicabile. Il suo scritto portava quindi il titolo abbastanza caratteristico «di ciò che nón è o della Natura. La prima proposizione, che cioè nulla sia o abbia realtà, è provata coll'inconcepibilità del-

l' essere nè come nato, nè come non nato. [1] Questa prova intanto, che è fondata sul concetto dell'esistente nello spazio (luogo e corpo) à come ultima conseguenza la dissoluzione della filosofia naturale per suo proprio mezzo.

I Sofisti posteriori, più arditi e liberi, colle loro conseguenze oltrepassarono di molto Gorgia e Protagora. Essi furono in massima parte liberi pensatori, che mandarono in fascio religione, leggi e costumi patrii. Sono a questo riguardo da rammentarsi particolarmente Crizia, il tiranno, Polo e Trasimaco. Gli ultimi due soventi volte proclamarono il dritto del più forte come legge di natura, il libero appagamento delle proprie voglie come dritto naturale del più forte, e l'istituzione di leggi limitative come invenzione astuta del più debole; e Crizia, il più ingegnoso, ma il più crudele dei trenta tiranni, in un poema rappresentò la fede negli Dei quale un trovato di politici scaltriti. Miglior carattere ebbe Ippia di Elis, il polistore, benchè non la cedesse agli altri in amor di fasto e di fama di eloquente, e più di lui Prodico di Boos, rispetto al quale correva il proverbio « più saggio di Prodico, » e di cui Platone ancora e lo stesso Aristofane non parlavano senza rispetto. Nell' Antichità ebbero fama principalmente le sue dissertazioni parenetiche sulla scelta del cammino della vita (Ercole al bivio, adottato da Socrate nelle cose memorabili di Senoforte II. 1.), sui beni esterni e l'uso di essi, sulla vita e la morte e sopra altri argomenti di simil fatta-discorsi, nei quali egli palesa un sentimento puro e morale congiunto ad una sottile osservazione della vita, quantunque resti indietro a Socrate, di cui è disegnato predecessore, per mancanza d'un principio superiore etico e scientifico. La posteriore genia di Sofisti, qual'è descritta nell' Entidemo di Platone, ridusse le sue arti dialettiche a formole, di cui la conclusione non era che il giuntare e l' arraffare.

6. *Passaggio a Socrate e carattere del periodo seguente.* — La Sofistica à ragione in quanto sostiene il dritto della soggettività, della coscienza individuale (vale a dire la pretensione, che ogni cosa, che dev'esser da me riconosciuta, debba mostrarsi ragionevole

1 Le altre due proposizioni son provate così: Se l'essere esiste, noi non possiamo concepirlo, perchè il pensiero non è la cosa che è, altrimenti ogni cosa pensata sarebbe. Se potessimo concepirlo, non potremmo comunicarlo, perchè per diversi sarebbe diverso.

alla mia coscienza), à torto in quanto concepisce questa soggettività solamente come finita, empirica, egoista (pretendendo cioè che il mio volere e la mia opinione accidentale abbiano autorità di decidere intorno a ciò che è ragionevole; la sua ragione stà nell'avere stabilito il principio della libertà, della coscienza individuale, il suo torto nell'aver posto in trono l'accidentale volontà ed opinione individuale. Ora l' applicare il principio di libertà e di coscienza individuale in modo da renderlo vero, il conquistare un vero mondo di pensiero oggettivo, un contenuto esistente in sè e per sè, cogli stessi mezzi della riflessione, coi quali i Sofisti non avean saputo che distruggere, il porre la soggettività assoluta o ideale, la volontà oggettiva ed il pensiero ragionevole nel luogo della soggettività empirica — fu senza più il compito che Socrate pigliò sopra di sè e che à sciolto. In vece della soggettività empirica elevare a principio la soggettività assoluta o ideale significa enunciare la nozione, che vera norma di tutte le cose non sia l'opinione, il libito, la volontà mia, di me singola persona; che non si tratti di lasciar decidere sul vero, sul giusto e sul buono al mio piacere o capriccio o a quello di qual' altro si voglia, ma al *pensiero*, senz'altro mio, ma al mio *pensiero*, a ciò che vi è di ragionevole in me: il mio pensiero, la mia ragione poi non è qualche cosa, che mi appartiene in particolare, ma qualche cosa che è comune ad ogni essere ragionevole, qualche cosa di generale, ed in quanto io mi comporto da essere che pensa ragionevolmente, la mia soggettività è generale. Ogni essere pensante intanto à la coscienza, che quanto egli tiene per giusto, doveroso, buono, cattivo, non sembra solo a lui così, ma ad ogni uomo ragionevole, e che in conseguenza il suo pensiero à il carattere della generalità, un valore universale, in una parola à oggettività. Questo è il punto di vista di Socrate in opposizione a quello dei Sofisti, epperò con lui comincia la filosofia del pensiero oggettivo. Quel che Socrate di fronte ai Sofisti poteva fare era di operare in guisa, che la riflessione menasse agli stessi risultati, che la cieca fede o l'ubbidienza avevano finallora portato seco, e che l'uomo pensante apprendesse a pensare ed agire per libera coscienza e per propria convinzione in quella guisa stessa, che la vita ed il costume avevano innanzi incosciamente ispirato all'uomo comune. Che l'uomo sia certamente la misura delle cose, ma l'uomo come pensante, ragionevole, universale — questo è il pensiero fondamentale della Socratica, e questa in forza di così fatto

fondamental pensiero è il complemento positivo del principio sofistico.

Con Socrate comincia il secondo periodo della filosofia greca. Esso produce tre sistemi filosofici principali, di cui gli autori, in relazione fra loro di maestri e discepoli, rappresentano tre generazioni successive — Socrate, Platone, Aristotile.

§ 12 — Socrate.

1. *Sua personalità.* — In Socrate il nuovo principio filosofico si presenta come sentimento personale. Il di lui filosofare è un fatto del tutto individuale, vita e dottrina non possono in lui venir separati. Per la qual cosa un'esposizione completa della sua filosofia è in sostanza biografia, e ciò che Senofonte dà come dottrina certa di Socrate non è perciò che un'astrazione dei sentimenti socratici espressi oralmente secondo le occasioni. Come personalità tipica di tal fatta Platone segnatamente à concepito il suo maestro; la trasfigurazione del Socrate della storia è il motivo particolare dei suoi più tardi e maturi dialoghi, e tra questi il *banchetto* è l'apoteosi più splendida dell'eroe incarnato nella persona di Socrate, dell'istinto filosofico divenuto carattere.

Socrate nacque nell'anno 469 a. C. da Sofronisco, scultore, e da Fanarete, levatrice. Nella sua giovinezza fu dal padre avviato alla scultura e si dice che egli non sia mal riuscito in quest'arte: Pausania vide sull'Acropoli tre statue di Grazie vestite, che gli s'indicarono come opera di Socrate.

Del resto poco è noto della Storia della sua educazione. Profittò è vero dell'insegnamento di Prodico e del musico Damone, ma è rimasto fuori di ogni relazione coi filosofi propriamente detti, che fiorirono prima di lui o ai tempi suoi. Egli è divenuto da sè tutto quello che è stato, ed appunto per questo egli fa epoca nella filosofia antica. Se gli antichi lo àn detto scolaro di Anassagora o del fisico Archelao, la prima cosa è provata falsa, la seconda è per lo meno inverosimile. Mezzi di coltura diversi da quelli che offriva la sua città natale non à mai cercati. Ad eccezione di una scorsa festiva e delle spedizioni militari, fatte a Potidea, Delio ed Anfipoli, non à mai lasciato Atene.

In che tempo Socrate abbia cominciato ad occuparsi della coltura intellettuale della gioventù, nell'ignoranza in cui si è della data del

responso dell'Oracolo delfico, che lo dichiarò il più saggio degli uomini, non può conchiudersi che approssimativamente dal tempo della prima rappresentazione delle nuvole di Aristofane, la quale ebbe luogo nel 423. Nelle tradizioni dei Socratici apparisce quasi generalmente come uomo attempato o vecchio. Anche nella maniera d'insegnare era uomo alla buona, conversativo, popolare, prendeva per punto di partenza le cose più ovvie e comuni e si serviva di esempii e di prove tratte dalle cose più usuali (i suoi contemporanei gli rinfacciavano, che parlasse continuamente di somieri, fabbri, calzolai e conciatori); era il rovescio della presuntuosa ostentazione dei Sofisti. Così noi lo troviamo sul mercato, nei ginnasii e nelle fabbriche occupato da mattina a sera a conversare con adolescenti, giovani ed uomini fatti, dei fini e della destinazione della vita, a persuaderli della loro ignoranza ed a svegliare in essi il sonnacchioso istinto del sapere. In ogni tendenza umana, sia che fosse indirizzata alle cose pubbliche, o alle familiari e di guadagno, o alla scienza, o all'arte, egli, maestro dell'arte d'assistere ai parti intellettuali, sapeva trovare appicchi per far sorgere vere conoscenze e spontanei sentimenti morali, comunque spesso venissero a mal fine i suoi tentativi, fossero con amaro scherno respinti e rimeritati con odio ed ingratitudine. Ma guidato dalla chiara persuasione, che un miglioramento radicale dello Stato debba procedere da una buona educazione della gioventù, rimase fedele fino alla fine alla vocazione prescelta. Tutto Greco in queste sue relazioni colla generazione crescente, si fa notare anche per la predilezione con cui la fa da erotico ardente—Greco anche in questo, che per lui di fronte a queste libere relazioni d'amicizia la vita di famiglia va del tutto lasciata da parte. In nessun luogo egli dimostra molta cura di sua moglie e dei suoi figli; la famosa cattivezza di Santippe, quantunque molto esagerata, neppure ci permette di supporre una felicità domestica non turbata.

Come uomo, come sapiente pratico, Socrate è dipinto coi più brillanti colori da quelli che ci àn tramandato sue notizie. « Egli era, dice Senofonte, così pio da nulla intraprendere prima di aver consultato gli Dei, così giusto da non aver mai offeso alcuno anche in cose minime, così padrone di sè da non aver mai preferito al buono l'aggradevole, così ragionevole da non essersi mai smarrito nel decidere fra il bene ed il male, » in somma egli fu « l'uomo migliore e più felice, che potesse esservi » (Senof. Mem. I, II, IV, 8, II.)

Ma ciò che dà una particolarità cotanto attraente alla sua persona è la felice mescolanza e l'unione armonica di tutte le qualità del carattere, la finitezza di una natura ad un tratto universale ed affatto particolare. Quello che meglio lo caratterizza come dotato di questo valore universale, di questa forza che armonicamente collega le qualità più discordanti e disparate, dell'elevatezza che trionfa della debolezza umana, in una parola, come originale perfetto, è lo splendido elogio di Alcibiade nel *banchetto* di Platone. Non pertanto nella stessa descrizione di Senofonte, benchè più sobria, noi c'imbattiamo da per tutto in una classica figura, in un uomo riboccante della più squisita coltura sociale, pieno di attica urbanità, lontanissimo da ogni tetro e penoso ascetismo, in un uomo tanto valoroso in campo, quanto nei banchetti, d'un fare spigliatissimo non ostante tutta la sua assennatezza e l'impegno di padroneggiarsi, perfetta immagine dei più felici tempi d'Atene, quando non era in voga l'agrezza, il laceramento e lo spasmodico farsi indietro, modello di virtù puramente umane, tranquille e pie. È una sua singolarità caratteristica « il demoniaco, » che egli si ascrisse; egli credette di avere da una voce interna divina cenni anticipati sulla buona e la cattiva fortuna, sull'esito felice o infelice delle azioni umane, ed ammonizioni di guardarsi da questo o da quello; ciò che parlava in questi avvertimenti era il tatto e l'istinto fino, profondo, divinatore d'un'anima che vedeva nettamente e chiaramente nella vita, e necessariamente sentiva tutto quel che era buono e conveniente, perfino negli affari più individuali, nè poteva essere più stravagante l'assunto de'suoi accusatori d'imputargli questo demonio a negazione degli Dei dello Stato, ed a tentativo d'introduzione di novelle divinità! Quest'oracolo d'interno presentimento subentrato in Socrate ai presagi ed alle vaticinazioni tradizionali fu veramente un progresso verso la libera determinazione interna individuale, aliena dall'antico spirito greco; ma questo progresso non fu deliberato, esso ebbe anche la stessa antica forma nella fede in un'ispirazione trascendente, esso fu senza opposizione avverso alle idee dominanti, e Socrate in conseguenza pienamente aderì d'altra parte alla religione popolare, benchè questa presso di lui avesse preso la forma più filosofica di una fede in una intelligenza superiore, che ordina il tutto con intenzione.

2. *Socrate ed Aristofane* — Per tutte le peculiarità della sua persona pare che Socrate sia presto andato per le bocche di tutti. La

natura l'avea dotato d'un esteriore da fare specie. Il suo naso aquilino ad un tratto e rincagnato, gli occhi schizzanti, la testa calva, il ventre grosso davano alla sua figura una somiglianza sorprendente coi Sileni, paragone questo, che è fatto nel banchetto di Senofonte con ischerzo vivace, nel *Simposion* di Platone con altrettanto spirito quanta profondità! A questa figura si aggiugeva il suo povero modo di comparire, il suo andare scalzo, il portamento del suo corpo, lo spesso fermarsi ed il gettar gli occhi qua e là. Dopo tutto ciò non fa meraviglia, che la commedia ateniese siasi impossessata d'una personalità tanto singolare. In Aristofane poi agiva pure un altro motivo tutto particolare. Aristofane era l'ammiratore più appassionato del buon tempo antico, il panegerista entusiastico de'costumi antichi e della vecchia costituzione patria. Avendo principalmente in mira il mantener sempre desta e rinfocolata nel suo popolo la passione di questo buon tempo antico, fa oggetto del suo odio ardente ogni tendenza moderna in politica, in arte ed in filosofia, e la corrente di liberi pensieri che va d'un passo colla degenerante democrazia. Indi l'amaro suo dileggiamento di Cleone il demagogo (nei cavalieri), di Euripide il poeta smanzieroso (nelle rane), di Socrate il Sofista (nelle nuvole). Quest'ultimo rappresentante della filosofia sottilizzante e distruggitrice, dovette sembrargli corruttore, quanto in politica il partito del movimento, che irreligiosamente si metteva sotto i piedi ogni tradizione. E così è pensiero fondamentale delle nuvole il consacrare al pubblico disprezzo Socrate, quale rappresentante della Sofistica, d'un'apparente sapienza inutile, oziosa, corruttrice della gioventù, demolitrice della disciplina e del costume.

Sotto il punto di vista morale i motivi d'Aristofane possono scusarlo, ma non giustificarlo; la sua descrizione di Socrate, nel di cui ritratto, a chiare note riconoscibile, egli intesse tutti i tratti caratteristici della Sofistica, anche i più abjetti ed odiosi, non è giustificabile solo perchè Socrate aveva una gran somiglianza formale coi Sofisti: le nuvole non possono esser notate, che come un malinteso deplorevole, come un'ingiustizia suggerita da passione cieca, e quando Hegel tenta la difesa della condotta di Aristofane, dimentica, che il comico può bene caricare il ritratto, ma senza avere saputamente ricorso a calunnie manifeste. In generale la tendenza politico-sociale di Aristofane si fonda sopra un grande malinteso dello svolgimento storico. Il buon tempo antico, qual'egli lo

dipinge, è una finzione. Siccome un uomo fatto non può per le vie naturali ritornar fanciullo, così è impossibile che la moralità spontanea e la schietta ingenuità del periodo di fanciullezza d'un popolo sien fatti violentemente ritornare in un tempo, nel quale la riflessione à corroso e portato via ogni motivo immediato di azione, ogni semplicità morale inconsciente. L'impossibilità di questo ritorno è dimostrata dallo stesso Aristofane, quando in un eccesso di buon umore mette cinicamente in derisione tutte le autorità divine ed umane, e così, comunque possa essere onorevole il fondo patriottico della sua comica licenza, somministra la prova di non trovarsi più neppur egli sul terreno dell'antica moralità patria, d'essere ancor egli figlio del suo tempo.

3. *Condanna di Socrate.* — Ventidue anni dopo, Socrate cadde vittima dello stesso scambio delle sue tendenze con quelle della Sofistica, dello stesso intento di fare con mezzi violenti ritornare la disciplina ed i costumi patrii antichi. Dopo di aver egli per molti anni vissuto ed operato in Atene alla propria maniera, dopo che furon passate le tempeste della guerra del Peloponneso e la dominazione violenta dei trenta tiranni, ristabilita la democrazia, egli fu nel settantesimo anno della sua età citato in giudizio da Melito giovane poeta, Anito, demagogo, e Ligone, oratore, tre uomini per ogni riguardo insignificanti, ma non mossi, come sembra, da ragioni di nimistà personale, e venne accusato di non riconoscere gli Dei dello Stato, d'introdurre Divinità novelle e di sedurre la gioventù! L'esito dell'accusa fu la sua condanna. Egli, sdegnando la fuga, bevette la coppa di cicuta nell'anno 339 a. Cristo, dopo che un caso favorevole gli ebbe fatto passare in carcere insieme ai suoi scolari altri trenta giorni dopo la condanna.

Il motivo principale della sua accusa fu, come si è detto, l'averlo creduto una stessa cosa coi Sofisti, l'avere stimato che la sua dottrina e l'operosità sua portassero in sè quello stesso carattere pericoloso allo Stato, pel quale la Sofistica aveva già prodotto tanto male. Tutt'i tre capi d'accusa, benchè manifestamente basati sopra malintesi, accennano a ciò: essi sono per l'appunto quelli stessi, coi quali Aristofane avea cercato di contrassegnare nella persona di Socrate il Sofista. Quel « sedurre la gioventù ». quell'introdurre nuovi costumi, nuova maniera di coltura e di educazione, era per l'appunto ciò che si recava a colpa dei Sofisti; arroge che uno dei tre accusatori, Anito, nel Manone di Platone, figura come aore ne-

mico dei Sofisti e della loro maniera di educare. Lo stesso dicasi della negazione degli Dei: già prima di Socrate Protagora s'era visto costretto a fuggire da Atene per somigliante accusa. Anche passati cinque anni dalla morte di Socrate, Senofonte, che non era stato presente al processo, credette di dovere scrivere le sue memorie in difesa del maestro, tanto sparso e radicato contro di lui era il pregiudizio.

A questo primo motivo si aggiunse un secondo, forse più decisivo, un motivo politico. Socrate non era aristocratico, avea nullameno un carattere troppo fermo per piegarsi ad un accomodamento coi capricci della massa popolare sovrana, ed era troppo convinto della necessità di una direzione legale ed intelligente degli affari di stato per potersi affratellare colla democrazia ateniese, qual'era. Anzi per tutto il suo modo di vivere egli doveva parere a questa cattivo cittadino. Egli non s'era ingerito mai in affari di stato, non avea che una sola volta occupato un pubblico uffizio da presidente dei Pritani, ed era venuto in contraddizione colla volontà del popolo e dei suoi mandatarii (Plat. Apol. p. 32, Senof. Mem. I. 1. 18); in ringhiera salì la prima volta in vita nel suo settantesimo anno all'occasione della sua propria accusa (Plat. Ap. p. 47). Di più non tollerava, che affacciassero pretensioni all'amministrazione dello stato se non persone istruite ed intelligenti, ad ogni occasione criticava le istituzioni democratiche, in ispecie l'elezione agli uffizii per via della sorte, dava decisamente la preferenza allo stato spartano in confronto dell'ateniese, e mediante le sue intime relazioni coi già capi del partito oligarchico eccitava la diffidenza dei Democratici (Senof. Mem. 1, 2, 9,). Tra gli altri uomini di sentimento oligarchico, favorevoli a Sparta, erano stati in relazione con lui segnatamente Crizia, uno dei trenta, già suo scolaro, ed Alcibiade — due uomini che avean fatto molto male al popolo Ateniese. Quando leggiamo, che due dei suoi accusatori erano persone considerate del partito democratico, che i suoi giudici avean dovuto fuggire i trenta e che poscia avean abbattuto il potere oligarchico, non possiamo fare a meno di riconoscere, che essi, condannando l'accusato, intesero di agire nell'interesse del principio democratico, essendosi d'altra parte prodotto contro di lui abbastanza di appariscente. Che siasi proceduto in tanta fretta non deve far meraviglia in una generazione cresciuta nella guerra del Peloponneso, ed in un popolo avvezzo a pigliare risoluzioni sollecite ed a pentirsene altrettanto sollecitamente.

Anzi quando consideriamo che Socrate sdegnò di aver ricorso ai mezzi ed alle forme solite degli accusati criminali e di guadagnarsi la compassione del popolo con lamenti e piacenterie, quando riflettiamo che colla fierezza d'una coscienza che nulla gli rimproverava bravò i giudici, dobbiamo piuttosto meravigliarci, che la sua condanna sia intervenuta colla sola maggioranza di 3 a 6 voti. Ed anche dopo la condanna egli avrebbe potuto scansare la pena di morte, se nella tassazione della pena avesse voluto sottoporsi alla decisione del popolo sovrano; avendo egli sdegnato di tassarsi (di proporre cioè in luogo della pena progettata dall'accusatore una pena diversa che nella specie poteva esser pecuniaria), perchè ciò avrebbe significato riconosersi per colpevole, questa sfida dell'accusato naturalmente dovette provocar tanto gl'irritabili Ateniesi, da comprendersi perfettamente, come ottanta dei giudici, che avevano prima votato per la sua innocenza, potessero poi votare per la sua morte. Così l'accusa, che forse non aveva in mira, se non d'umiliare il filosofo aristocratico, e di obbligarlo a riconoscere la competenza e la maestà del popolo, ebbe l'esito più deplorevole, più tardi deplorato dagli stessi Ateniesi.

L'opinione di Hegel sul destino di Socrate, la quale in quest'avvenimento considera una collisione tragica di potenze del pari legittime, la tragedia di Atene, e vede colpa ed innocenza egualmente distribuite fra le due parti, è storicamente inammessibile, non potendosi riguardare nè Socrate solamente come rappresentante dello spirito moderno, del principio della libertà, della soggettività, dell'interiorità, nè i suoi giudici come rappresentanti dell'antica moralità attica del periodo della spontaneità: non la prima cosa, perchè Socrate, comunque il suo principio fosse inconciliabile coll'indole dell'antica moralità greca, rimase pure sul terreno della tradizione tanto, che le accuse portate contro lui in questo senso furon false e prive di fondamento, non l'altra cosa, perchè in quel tempo, dopo la guerra del Peloponneso, il costume e la pietà antica da lungo tempo eran divenuti presso tutto il popolo come cosa logora ed avean ceduto il passo alla coltura moderna: il processo contro Socrate è piuttosto da riguardarsi come tentativo di restaurare violentemente coll'antica costituzione il costume ed il sentimento antico, andati in rovina. La colpa non è adunque distribuita egualmente fra le due parti ed è forza venire in questa sentenza, che Socrate cadde vittima d'un malinteso, d'una reazione non giustificata.

4. *Le sorgenti della filosofia socratica.* — È nota l'antica controversia se Senofonte o Platone abbia disegnato il ritratto di Socrate storicamente più fedele ed insieme più compiuto, e quale dei due sia da considerarsi qual sorgente della filosofia socratica. Così fatta quistione si va di più in più scigliendo in favor di Senefonte. A dir vero così per lo passato, come al presente, molti si sono applicati a mettere in dubbio le memorie di Senofonte, come sorgenti superficiali ed insufficienti, perchè il loro contenuto piano e niente affatto speculativo è parso non offrire motivi sufficienti d'una rivoluzione nel regno dello spirito, quale si attribuisce a Socrate, dello splendore, che circonda il nome di lui nella storia, e della parte, che gli assegna Platone; perchè inoltre le memorie di Senofonte ànno a fine immediato l'apologia, e la difesa che contengono ha in mira meno il filosofo, che l'uomo; perchè in fine si è creduto, che esse avessero trasportato cose filosofiche nello stile non filosofico del senso comune. E si è in conseguenza distinto un Socrate essoterico da uno esoterico, quello ricavando da Senofonte, questo da Platone. Ma in primo luogo il dare la preferenza a Platone non è sostenuto da ragione storica; di fatto Senofonte vuol essere storico e si presenta colla pretensione alla credibilità storica, mentre Platone solo in pochi luoghi si dà come storico, e tutto il resto che mette in bocca a Socrate, non pretende affatto che venga considerato come espressione e discorso autentico dello stesso, epperò manca la ragione storica di avere indistintamente in questo genere le cose di Platone come se fossero di Socrate. In secondo luogo il posporre Senofonte dipende dal falso immaginarsi, che Socrate abbia avuto una filosofia speculativa, dallo sconoscere in opposizione alla storia i limiti, che àn subordinato ed impedito il carattere filosofico di Socrate. Una dottrina socratica per l'appunto non v'è stata, ma solo una vita socratica, e questo spiega ancora gl' indirizzi filosofici disparati degli scolari di Socrate.

5. *Carattere generale del filosofare Socratico* — Il filosofare di Socrate è condizionato e determinato dalla doppia opposizione ed alla filosofia precedente ed alla Sofistica.

La filosofia antesocratica in sostanza era stata investigazion della Natura; con Socrate lo spirito per la prima volta si rivolge a sè stesso, al suo proprio essere, ma egli fa ciò nel modo più immediato, concependosi come spirito agente, morale. Il filosofare positivo di Socrate è in tutto e per tutto di natura etica, ricerca esclusiva

intorno alla virtù, tanto esclusiva e parziale, che, secondo suole accadere al comparire d'un nuovo principio, la cosa giunge al disprezzo dell'indirizzo finallora seguito, voglio dire della filosofia naturale e della matematica. Tutto guardando dal punto di vista dell'avvanzamento morale immediato, Socrate trovò, che la natura « irragionevole » fosse così poco un oggetto degno di studio, da non averla saputa concepire, che in modo bassamente teologico qual mezzo esterno di fini esteriori: per insino egli non passeggia, secondo che dice nel Fedro di Platone, perchè nulla si trova da apprendere dagli alberi e dalle contrade. Quale problema solo degno dell'uomo, quale punto di partenza d'ogni filosofare gli parve la conoscenza di sè stesso, il delfico γνῶθι σεαυτον! ogni altra conoscenza egli aveva in conto di cosa tanto frivola e futile, che premeditatamente si vantava della propria ignoranza e dichiarava di non sentirsi in sapienza superiore agli altri uomini, se non in quanto era conscio della propria ignoranza (Plat. Ap. p. 21 23).

L'altro lato del filosofare Socratico è la sua opposizione alla filosofia del tempo. In questo l'incarico beninteso di Socrate non poteva esser altro, che porsi sullo stesso terreno della Sofistica e vincerla per mezzo di essa stessa, per mezzo del di lei stesso principio. Che Socrate partecipasse del punto di vista generale della Sofistica, è stato già di sopra notato; parecchie sue massime, segnatamente le tesi, che nessuno fa scientemente male, e se taluno dovesse far male scientemente sarebbe meglio che farlo all'insaputa — hanno un impronta sofistica riconoscibile a prima vista: il pensiero fondamentale della Sofistica, che ogni azione morale debba essere un atto consaputo, è anche il suo. Ma mentre i Sofisti si prendevano a carico di confondere e dissolvere col mezzo della riflessione soggettiva ogni solida determinazione, di rendere impossibile ogni norma oggettiva, Socrate riconobbe il pensare come attività generale, il libero pensiero oggettivo quale misura di tutte le cose, e riferì a questo modo i doveri morali ed ogni azione morale, non all'opinione ed al libito individuale, bensì al retto sapere, alla natura dello spirito. Guidato dall'idea del sapere, egli cercò di acquistare per mezzo del pensiero qualche cosa che stesse in sè e per sè, qualche cosa di solido ed indipendente dal capriccio del soggetto, un'oggettività concezionale, e di stabilire determinazioni universali, assolute. Hegel esprime lo stesso pensiero, dicendo, che Socrate abbia posto la moralità nel luogo della costumatezza, intendendo egli per moralità

il retto agire deliberato, basato sulla riflessione ed i principii morali, e per costumatezza la virtù impremeditata, mezzo incoscia, basata sull'imitazione del costume dominante. — Quest'indirizzo etico di Socrate ebbe a presupposizione logica lo stabilimento delle nozioni delle cose, il metodo della formazione dei concetti. Senofonte racconta, che Socrate incessantemente siasi affaticato a cercare in ogni cosa il « quid » (Mem: IV. 6. 1.) ed Aristotile dice espressamente (Met. XII. 4.) che di due cose bisogna saper grado a Socrate, del metodo d'induzione e delle definizioni dei concetti, l'una e l'altra fondamento della scienza. Come queste due cose sien connesse col principio di Socrate, vedremo incontanenente.

6. *Il Metodo Socratico.* — A differenza di ciò che oggi s'intende per metodo, deve tenersi per fermo che il metodo socratico non sia venuto alla mente di Socrate come tale, ed astraendo da ogni contenuto concreto, ma che invece sia direttamente venuto seco colla sua maniera di filosofare, coll'intento non di comunicare un sistema, bensì di educare il soggetto al pensiero ed alla vita filosofica.

Essa non è che la tecnica soggettiva del suo processo pedagogico, la maniera particolare della sua vita di conversazione filosofica.

Il metodo Socratico à due lati, l'uno negativo, l'altro positivo. Il negativo è la nota *Ironia* socratica. Il filosofo infingendosi ignorante e facendo le viste di voler apprendere da coloro, coi quali discorre, confonde il supposto sapere di essi con continue domande, con conseguenze che produconsi inaspettate, e con contraddizioni, nelle quali quelli s'avviluppano. Nella confusione, in cui è posto il soggetto, col quale il filosofo ragiona, in quanto che s'accorge di non sapere ciò che credea di sapere, il sapere preteso compie il processo del proprio annientamento: il soggetto, che credea di sapere, divien diffidente delle sue presupposizioni, delle sue massime assodate; « ciò che sapevamo si è confutato da se » — è il ritornello della maggior parte di questi ragionamenti.

Ma così non vi sarebbe altro risultato del metodo socratico da quello in fuori, che il soggetto giunge a conoscere di nulla sapere; di fatti una gran parte dei dialoghi di Senofonte e di Platone si arrestano manifestamente a questo risultato negativo. Sopraggiunge però un'altro *momento*, pel quale l'*Ironia* perde la figura della negazione.

Il lato positivo del metodo Socratico è la *Meeutica* (arte della levatrice). Socrate paragonò sè stesso a sua madre Tanarete, la leva-

trice, dichiarando di non essere già nel caso di produrre pensieri, ma in quello di ajutare gli altri a produrne ed a distinguere i parti vani dagli effettivi (Plat. Teat. p. 149). Con quest'ostetricia il filosofo sapeva cavar fuori da colui, col quale s'intratteneva, per via di domande e di analisi interrogativa delle di lui idee, un pensiero nuovo, per l'innanzi inavvertito, sapeva ajutarlo a produrre un pensier nuovo. A quest'effetto mezzo principale era il metodo dell'*Induzione*, con cui si facean passare le rappresentazioni a concetto. Il filosofo partendo dai singoli casi concreti, attenendosi in ciò alle rappresentazioni delle cose più comuni ed ai fenomeni più giornalieri e triviali, paragonando le singole cose fra sè e separando in esse l'accidentale dall'essenziale, sapea portare alla coscienza una verità, una determinazione generale, sapea formar concetti. Per esempio, volendo trovare il concetto della giustizia, del valore, ei partiva dai varii esempi individuali di giustizia, di valore, e da essi astraeva la natura generale, il concetto di queste virtù. Da ciò si scorge, che questa induzione socrativa andava a terminare nella definizione dei concetti. Io definisco un concetto, quando svolgo il suo *quid*, la sua natura, il suo contenuto. Io definisco il concetto della giustizia quando espongo l'unità logica dei suoi varii modi di presentarsi in concreto, ciò che avvi di comune in essi. Or questo appunto Socrate aveva in mira. « Socrate reputava incarico della filosofia » — dice uno scritto aristotelico (Eud. Eti. 1, 5) — « l'indagare la natura della virtù e perciò egli ricercava che fosse la giustizia e che il valore (ricercava cioè la natura, il concetto della giustizia), imperocchè stimava che ogni virtù fossa sapere. » Da ciò è facile ricavare in qual relazione fosse questo suo metodo delle definizioni o della formazione dei concetti colle sue pratiche tendenze. Solo per questo egli tornava indietro al concetto di ciascuna singola virtù, p. e. della giustizia, perchè era persuaso, che il sapere intorno a questo concetto, che una chiara conoscenza di esso fosse la guida più sicura anche per ciascun caso singolare, per ogni singola relazione morale. Egli pensava, che qualsiasi azione morale dovesse procedere dal concettto come cosa saputa.

Si può adunque caratterizzare il metodo socratico, come l'abilità di ricavare per via dell'induzione da una certa somma di uniformi fenomeni singolari dati ciò che in essi trovasi di generale, la loro unità logica. Questo metodo suppone riconosciuto, che l'essere degli oggetti venga abbracciato col pensiero, che il concetto sia il vero

essere delle cose. Ciò fa vedere, come la teoria delle idee platoniche non sia che questo metodo reso obbjettivo, mentre per Socrate certamente non è che un'abilità soggettiva. Le idee platoniche sono i concetti generali socratici, supposti esseri singoli reali. Esattamente dunque Aristotile determina il rapporto del metodo socratico colla teoria delle idee platoniche con le seguenti parole: « Socrate non suppose i concetti generali come singole sostanze separate, bensì Platone, che poi chiamolle *Idee.* »

7. ***La dottrina socratica intorno alla virtù.*** — L'unico teorema positivo tramandatoci da Socrate è questo, che la virtù non sia già una semplice forza ed attitudine innata o meccanicamente acquistata, che invece essa sia sapere, sapienza, cognizione, vale a dire un operare che proviene da chiara conoscenza di ciò, con cui l'azione à che fare, dei fini, dei mezzi e delle condizioni di qualsiasi azione. Agire senza cognizione è una contraddizione ed annulla l'azione stessa; l'agire con cognizione conduce sicuramente allo scopo. In conseguenza nulla può esser buono se à luogo senza cognizione e nulla cattivo, se avviene con cognizione; è solamente la mancanza di cognizione, che spinge gli uomini a mal fare. Indi derivava l'altro teorema, che nessuno sia volontariamente cattivo, che i cattivi sien tali loro malgrado, e che sia meglio il far male scientemente, anzi che inscientemente, perchè nel secondo caso mancando il vero sapere manca la virtù in generale, mentre nel primo la virtù è in generale possibile e solo di passaggio offesa. Socrate non concedeva, che taluno possa conoscere il bene, senza subito eseguirlo; egli non considerava il bene alla guisa dei Sofisti come una legge arbitraria, ma come ciò, da cui assolutamente dipende il vantaggio tanto dell'individuo, quanto della società umana, poichè solo il fare così fatto bene è agire secondo i concetti; per la qual cosa era per lui una contraddizione logica, che l'uomo, il quale pur cerca la sua prosperità, dovesse poi scientemente rigettarla. Di sorta che per lui la buon'azione seguiva la conoscenza del bene tanto necessariamente, quanto la conseguenza logica le premesse.

Il teorema, che la virtù sia sapere ha come logica conseguenza l'unità e l'eguaglianza di tutte le virtù, dappoichè la cognizione, che è qualche cosa di universalmente umano e di conseguibile da ognuno coll'insegnamento e coll'esercizio, in quanto può praticamente insegnarsi, per rispetto a questa pratica possibilità è sempre una e la stessa, qualunque sia l'oggetto al quale s'indirizzi. Con questi tre

teoremi, nei quali è compreso tutto ciò, che può chiamarsi filosofia socratica, Socrate pose mano il primo alla trattazione scientifica della dottrina morale, la quale con lui principia. Ma principia soltanto. Di fatti egli non fa applicazione del suo principio al particolare, non tenta di stabilire una dottrina morale concreta, e spesso alla maniera antica rimette alle leggi dello stato ed alle leggi non scritte dell' ordine morale universale, oltrechè non di rado pone anche a base dei suoi principi morali motivi eudomonici di esterna utilità, col dimostrare i singoli vantaggi e gli effetti utili della virtù, ciò che rivela mancanza di processo scientifico rigoroso. Egli ammette implicitamente, è vero, il dovere di seguir la virtù, quando richiede che l'uomo qual'essere ragionevole e capace di sapere, se non vuol degradarsi, agisca in generale con cognizione ragionevole di mezzi e di fini; ma in questo ancora egli rimase sul terreno del suo tempo, concependo la virtù come la via da effettuare i fini positivi della prosperità, della felicità, della vita gioconda, del potere e dell'onore; egli accettò questi fini come forniti dall'esperienza, senza raccoglierli alla sua volta in un fine comune superiore; egli invitò ad una stessa virtù in tutte le sfere delle azioni umane, e con questo appunto lasciò la virtù in balia degli accidenti, che si riscontrano nelle azioni umane, secondo le idee ed i motivi comuni di pratico interesse che vi predominano. Per ciò che spetta alla sua persona egli certamente ripose il sommo bene nell'innalzarsi al di sopra dei desiderii e degli affetti sensuali, nel non sentir bisogni, cosa che più avvicina l'uomo a Dio, nella imperturbata tranquillità dell' anima, nella coscienza lieta d'una forza di spirito intiera ed universale, e questo era già identificare i concetti di virtù e di felicità! Egli però non annunziò questo principio come universale, ma come individuale; egli viveva troppo nell' antico modo di considerar le cose per poter pensare a negare ai fini concreti della vita la loro legittimità e sacrificarli al suo ideale personale della felicità!

§ 13. I Socratici imperfetti.

1. *Loro rapporto colla Socratica.* — Con la morte di Socrate la vita socratica si trasfigurò in un tipo universale, che continuò ad agire in direzioni diverse come principio animatore. Or questo concepir Socrate quale tipo originale è appunto il carattere comune delle scuole Socratiche immediate. Che intanto uno scopo univer-

sale, in sè vero, debba determinar l'uomo, stava come conseguenza necessaria nel principio Socratico, che l'uomo abbia da dare unità e regola alle sue azioni per mezzo del pensiero; ma siccome per la risposta alla domanda, in che questo scopo consistesse, mancava una dottrina Socratica sistematicamente sviluppata, e non v'era in proposito che la vita Socratica già chiusa e di aspetti così varii, così tutto ritornava oramai alla maniera soggettiva di concepire la personalità di Socrate, e noi dobbiam fin d'ora trovar naturale, che essa in diversi casi siasi diversamente specchiata. Socrate ebbe numerosi scolari, ma nessuna scuola. Tre di queste immagini riflesse del sentimento Socratico sono di preferenza divenute materia di storia: l' indirizzo di Antistene, o il cinico, quello d' aristippo o il cirenaico, quello d' Euclide o il megarico, — tre maniere di concepire, delle quali ognuna contiene un momento vero del carattere Socratico, ma che prese assieme, invece di stare in armonica unità, come presso il maestro, si staccâno l'una dalle altre e proclamano elementi isolati del sentimento Socratico quale vera essenza di esso. Essi son perciò tutti e tre parziali e rendono di Socrate una falsa immagine; ma non è tutta loro colpa: se Aristippo fu costretto ad appoggiarsi alla teoria della conoscenza di Protagora, ed Euclide alla metafisica degli Eleati, ciò è una prova novella del carattere soggettivo, privo egualmente di metodo e di forma, del filosofare Socratico; i difetti e le parzialità dei cennati indirizzi sono in parte i difetti ed i lati deboli della dottrina del maestro.

2. *Antistene ed i Cinici* — Al maestro più degli altri si accosta Antistene come più strettamente attaccato alla lettera della di lui dottrina e come imitatore più zelante, sebbene più rozzo e spesso caricato, della di lui maniera. Antistene, già scolaro di Gorgia ed esso stesso maestro di Sofistica, in età avanzata, come sembra, si accostò a Socrate, e d'allora gli fu compagno inseparabile; dopo la di lui morte fondò una scuola nel Cinosarge, ginnasio destinato agli Ateniesi di nascita non egualmente nobile, com'egli era, e dal nome di questo ginnasio i suoi scolari e settatori si ebbero poscia il nome di Cinici, benchè secondo altri essi l'avrebbero avuto dalla loro maniera di vivere. La dottrina di Antistene non è che il risultato d' un' astrazione operata sull' ideale Socratico della virtù! Come Socrate, Antistene concepì la vita virtuosa quale fine ultimo dell'uomo, come necessaria e sola bastevole alla felicità, e la virtù come cognizione o scienza, epperò come insegnabile ed unica; ma

l'ideale della virtù, com'egli lo vede improntato nella persona di Socrate, per lui consiste solamente nell'assenza di bisogni (anche nel suo esteriore imitava il mendicante col bastone e la tasca), e però nella trascuranza di ogni altro spirituale interesse; la virtù per lui è solamente intenta ad evitare il male , cioè le brame ed i desiderii, che c' incatenano ai bisogni ed al godimento, e quindi non à bisogno di prove dialettiche, ma solo di fortezza Socratica : il saggio secondo lui basta a sè stesso, è indipendente da tutto, indifferente verso il matrimonio, la famiglia e la vita politica (carattere niente affatto antico) e senz'altro, verso la ricchezza, gli onori ed i piaceri. In quest' ideale di Antistene , più negativo , che positivo , non troviamo affatto la leggiadra umanità e l'universale suscettibilità di Socrate, e tanto meno uno sviluppo dei fecondi elementi dialettici , che il filosofare Socratico conteneva. Il Cinismo posteriore , caricatura talvolta ributtante e sfrontata dello spirito Socratico , ebbe in più decisa disistima ogni sapere ed anchè in maggior dispregio qualsiasi usanza rispettata dal pubblico. Di tal fatta fu segnatamente quello scolare d'Antistene, che solo fu da lui ritenuto, essendo stati tutti gli altri licenziati, voglio dire Diogene di Sinope. Questi Cinici, che aggiustatamente sono stati detti i Cappuccini del mondo greco, esaltando la virtù e la filosofia conservarono una reminiscenza della Socratica originale , ma essi cercarono la virtù « per la via più breve » nella vita secondo natura, com'essi dicevano , vale a dire nel ritirarsi in sè stessi , nel pervenire ad una piena indipendenza ed assenza di bisogni , nel rinunziare all' arte ed alla scienza ed in generale ad ogni scopo positivo. Il saggio , secondo essi, è padrone di tutti i bisogni e desiderii, senza pecca, libero dalle catene delle leggi civili e dell' uso , di nascita eguale agli Dei beati. Diogene opinava , che gli Dei concedano una vita facile agli uomini che si limitano al necessario, e che ciascuno sia in grado di pervenire a questa vera filosofia colla perseveranza e con la forza dell' annegazione. — La filosofia e l' interesse filosofico cessano con questa filosofia di mendicanti; ciò che si à di Diogene sono aneddoti e sarcasmi.

Si vede, che l' etica della scuola cinica si perde in detti assolutamente negativi e proibitivi e che in conseguenza il concetto socratico originale della virtù manca in essa di contenuto concreto, positivo, e di sviluppo organico. Il Cinismo è il lato negativo della Socratica.

3. *Aristippo ed i Cirenaici.* Aristippo di Cirene, fino alla morte di Socrate annoverato frai di lui seguaci, da Aristotile invece indicato come Sofista, forse con ragione, perchè prese danaro pel suo insegnamento, apparisce già presso Senofonte come uomo dedito al piacere. Fu notoria nell'antichità la destrezza, con la quale sapeva accomodarsi a tutte le circostanze, e la sua conoscenza degli uomini, mercè della quale seppe in tutte le congiunture procacciarsi i piaceri della buona vita e del lusso. Nel suo commercio con *Etere* e tiranni, tenendosi lontano da affari di stato per non diventar dipendente, stando massimamente in paesi forestieri per potere sottrarsi ad ogni relazione vincolante, egli cercò di mettere in pratica la massima di subordinare le circostanze a sè e non sè alle circostanze. Ora per quanto a questa specie d'uomo possa sembrar poco adatto il nome di Socratico, egli ha nulladimeno due punti di contratto col suo maestro da non venir trascurati. Socrate avea proclamato quale scopo supremo dell'uomo la virtù e la felicità coordinate, in questo senso, che avendo egli dato il massimo valore all'idea dell'agir morale, ma non avendola stabilita che in forma astratta e non sviluppata, nei casi concreti avea basato la forza obbligatoria della legge morale solo *eudomonicamente*, dirigendo la riflessione sui vantaggi della moralità. Or a quest'ultimo rispetto si attenne Aristippo e lo elevò a principio, dichiarando scopo ultimo della vita, bene sommo, il piacere. Egli è vero che questo piacere, come lo concepisce Aristippo, è solo il piacere concreto, presente, corporeo, non la felicità come stato che abbraccia l'intera vita; che di fronte al piacere svaniscono tutte le limitazioni ed obbligazioni morali, e nulla di ciò che esso concede è cattivo, ignominioso, empio, non essendo tutto ciò che gli è opposto se non opinione e pregiudizio, secondo quel che sostenevano i Sofisti. Ma quando Aristippo come mezzo da conseguire e conservare il godimento raccomanda la cognizione, la padronanza di sè stesso e la moderazione, la forza di non farsi dominare da alcun piacere singolare, ed in generale la coltura dello spirito, mostra in ciò, che lo spirito Socratico non era ancora del tutto spento in lui, e che egli non merita senz'altro il nome di Pseudo socratico datogli da Schleiermacher.

I rimanenti uomini della scuola Cirenaca, Teodoro, Egesia, Anniceri, non possono qui se non essere cennati alla sfuggita. Lo sviluppo ulteriore della scuola si aggira intorno alla determinazione più precisa del piacere da togliersi in mira, se cioè sia da concepirsi come momento

(sensazione piacevole momentanea) o come stato durevole, se come spirituale o corporeo, se come positivo o negativo o sia come semplice assenza di dolore. Teodoro dichiarò cosa suprema la gioia che proviene allo spirito dalla cognizione, dalla capacità di muoversi in tutte le congiunture della vita nel modo voluto dai particolari fini senza farsi impedire dai limiti del pregiudizio e dell' uso. Egesia trovò, che una pura vita di piacere sia cosa impossibile, e però da non proporsi a scopo; che l'allontanamento del dolore con tutte le forze dello spirito sia la meta del saggio e la sola cosa che rimanga all'uomo, essendo la vita piena di mali. Annicheri finalmente insegnò, che il ritirarsi dalla famiglia e dalla società non sia cosa da eseguirsi, e che la vera meta dell'uomo stia piuttosto nel ritrarre dalle azioni quanto piacere si può, prendendo per soprammercato i dispiaceri eventuali che l'agire per gli amici e per la patria produce: a questo modo intendeva di riconciliare colle esigenze della vita e delle relazioni sociali la teoria del piacere, che trovavasi ad esse tanto opposta.

4. ***Euclide ed i Megarici.*** L' unione della dialettica e dell' etica è il carattere comune di tutte le scuole socratiche imperfette: la differenza che v'è fra esse stà solo in questo, che le une fan servire l'etica alla dialettica, le altre la dialetica all'etica. La prima cosa si avvera segnatamente nella scuola megarica, la di cui particolarità essenziale è stata fin dall'antichità segnata come combinazione del principio Socratico coll'Eleatico. L' idea del buono dal lato etico è lo stesso che l' idea dell' essere dal lato psichico; non era dunque altro che una trasformazione Socratica della teoria Eleatica, quando Euclide di Megara sosteneva: Solo l'Ente, ciò che è eguale a sè stesso, ciò che è uno con sè, è buono (in sè vero), e solo questo bene è; tutto ciò che è mutabile, molteplice, diviso, opposto a questo bene, à un esistenza puramente apparente. Il bene poi che è eguale a sè stesso non è l'essere sensibile, ma il concezionale, la verità, la ragione. Questa è pure l' unico bene per l'uomo; solo scopo dell'uomo, insegnò in prosieguo il Magerese Stilpone, è la ragionevolezza e la scienza, la compiuta indifferenza apatica verso tutto ciò che nulla à di comune colla scienza del bene — esagerazione parziale questa pure della tendenza di Socrate alla considerazione riflettuta delle cose ed alla tranquillità dell'anima da essa data; Cinismo, sol che è più raffinato e spirituale.

Le ulteriori notizie sopra Euclide sono scarse e non si può qui

correr dietro ad esse. La scuola Megarica sotto varii capi si dilatò per lunga pezza, ma senza forza vitale e senza fermento proprio, che ne favorisse lo svolgimento organico. Come l'Edonismo (la teoria del piacere dei Cirenaici) forma il passaggio alla dottrina d'Epicuro, il Cinismo quello alla Stoa, così la posteriore Eristica Megarica il passaggio alla Scepsi. Eran notorii e famosi nell'antichità i suoi argomenti fallaci e capsiosi, in massima parte adoperati alla maniera di Zenone nella polemica contro la rappresentazione sensibile e l'esperienza.

5. *Platone come Socratico compiuto.* — I tentativi fatti fino a questo punto di continuare a costruire sulle fondamenta gettate da Socrate eran rimasti fin da principio senza risultato. Un solo dei suoi scolari, Platone, concepì e rappresentò Socrate intero. Partendo dall'idea Socratica del sapere, egli raccolse come in un foco tutti gli elementi ed i raggi della verità sparsi presso il maestro e tutti i filosofi anteriori, e ridusse la filosofia a totalità, a sistema. Che il concetto sia il vero essere, la sola realtà, questo teorema la scuola Megarica l'à solo astrattamente, è Socrate stesso solamente come principio, avendo egli enunciato come semplice postulato, ma non svolto, la conoscenza concezionale: il suo filosofare non è ancora un sistema, ma solo una propensione allo sviluppamento filosofico de' concetti ed al metodo filosofico: primo Platone à proceduto all'esposizione ed allo svolgimento sistematico de'concetti in sè veri, del mondo delle idee.

Il sistema Platonico è Socrate divenuto oggettivo, la fusione e la conciliazione della filosofia precedente.

§ 14. Platone.

1. *Vita di Platone* — a) — *Sua gioventù.* — Platone, figlio di Aristone, di nobile stirpe attica, nacque nell' anno 429 in C.. Fu l' anno della morte di Pericle, il secondo anno, sì sventurato per Atene, della guerra Peleponnesiaca. Nato nel centro della coltura e dell' industria greca, rampollo d' una stirpe antica e nobile, ei si ebbe un' educazione corrispondente, quantunque fuor dei nomi insignificanti dei suoi maestri, verun'atra notizia più precisa siaci rimasta intorno alla storia della sua prima educazione. Che il crescente giovane, in luogo di correr l'aringo politico, abbia scelto la ritiratezza della vita filosofica, può sembrare strano quando si rifletta, che egli fu in grado di avere inviti al primo genere di vita:

Crizia, uno dei trenta, era cugino di sua madre, e Carmide, che più tardi trovò la morte contro Trasibulo insieme alla violenta signoria oligarchica di Atene nel giorno stesso che Crizia, era suo zio. Con tutto ciò egli non si presentò neppure una volta da oratore pubblico nelle assemblee popolari. Al cospetto della degenerazione incipiente e del dilatarsi della corruzione politica della sua patria, troppo fiero per cercare con adescamenti il favore dell' idra popolare, in generale inclinato più al Dorismo che alla Democrazia e segnatamente alla pratica della vita politica Ateniese, preferì di fare della Scienza l' occupazione della sua vita al cadere da patriotta martire delle proprie convinzioni politiche dopo di avere inutilmente lottato coll' inevitabile destino avverso. Egli ebbe per perduto lo stato Ateniese e non volle sacrificare un' altra inutile vittima alla inevitabile rovina di esso.

b) *Suoi anni di tirocinio.* — A venti anni Platone si recò da Socrate, nella pratica del quale egli passò ben otto anni. Fuori di taluni aneddoti incredibili niente se ne sa di preciso. Nelle memorie di Senofonte (III, 6,) s' incontra una sola volta fatta menzione di Platone alla sfuggita, ma in maniera da potersene argomentare una stretta relazione tra lo scolaro ed il maestro. Platone stesso ne'suoi dialoghi niente ci à lasciato scritto intorno alle sue relazioni personali con Socrate; solo una volta (Fedr. p. 59) egli si nomina fra gl'intimi amici di Socrate. Ma quale influenza Socrate abbia su lui avuto, com'egli abbia riconosciuto in Socrate la figura perfetta del saggio, come abbia trovato non solo nella di lui dottrina, ma nella vita e nelle azioni ancora, i più fecondi germi filosofici da sviluppare ed importanti punti a cui rannodarsi, quale importanza in generale la personalità del Maestro nella sua specialità tipica ed esemplare abbia avuta per lo scolaro, Platone l'à detto abbastanza nei suoi scritti col porre in bocca al maestro, come a centro dei suoi dialoghi e regolatore del ragionamento, il proprio sistema filosofico senza confronto più sviluppato.

c) *Suoi anni di viaggio* — Dopo la morte di Socrate, avvenuta nel 399 in. Cr., nel trentesimo anno di sua età, Platone, temendo di esser colpito egualmente dalla reazione messa in corso contro la filosofia, lasciò in compagnia di altri Socratici la patria e si recò presso il suo antico condiscepolo, Euclide, fondatore della Scuola Megarica (v. §. 13, 4.), in Megara. Finora puro Socratico, la pratica dei Megaresi, presso i quali aveva ormai avuto luogo un indi-

rizzo filosofico particolare, una modificazione della Socratica, variamente rimutollo e fecondollo. Vedremo più innanzi quanta influenza questa sua dimora in Megara abbia avuta sul processo della sua filosofia ed in ispecie sullo svolgimento e la fondazione dialettica della sua teoria delle idee. Un intero periodo della sua attività di scrittore, un gruppo intero dei suoi dialoghi trova la sua sufficiente spiegazione solo negl'impulsi intellettuali ricevuti in questo luogo. Partito da Megara, Platone trascorse Cirene, l'Egitto, la magna Grecia e la Sicilia. Nella magna Grecia si familiarizzò colla filosofia Pittagorica, che allora era nel suo massimo fiore. Il suo soggiorno frai Pittagorici gli fu vantaggiosissimo: come uomo egli si avvantaggiò in senno pratico, in gusto della vita, in interesse per la cosa pubblica e pel commercio sociale, come filosofo, in impulsi scientifici e motivi letterarii. Le tracce della filosofia Pittagorica s'incontrano in tutto il di lui ultimo periodo d'autore. In particolare l'avversione sua per la vita pubblica e politica sembra essere stata mitigata dalla sua pratica coi Pitagorici. Mentre in fatti il Teatete tuttavia dichiara nel modo più reciso l'incompatibilità della filosofia colla vita pubblica, i dialoghi posteriori, singolarmente la Repubblica, ed anche prima il Politico, sul quale pare che il Pitagorismo abbia già avuto influenza, si rivolgono con predilezione alla realtà, ed il noto teorema, che i reggenti debbano esser filosofi, è un'espressione molto caratteristica di questo tardo mutamento avvenuto nell'umore filosofico di Platone. La sua visita della Sicilia lo portò a fare conoscenza col vecchio Dionisio e col di lui cognato Dione. Naturalmente la maniera del filosofo mal si accordò co' sentimenti del tiranno, e si vuole, che Platone abbia provocato l'ira di lui a segno da correre pericolo di vita. Dopo circa dieci anni di viaggio, nel suo quarantesimo anno (389 o 388), Platone ritornò in Atene.

d) ***Platone capo dell' Accademia; suoi anni di magistero.*** Rimpatriato Platone raccolse intorno a sè un cerchio di scolari. Il luogo dove insegnava, era l'Accademia, ginnasio fuori d'Atene, dov'egli possedeva un giardino ereditato dal padre. La sua vita scorse molto uniforme, interrotta soltanto da un secondo e da un terzo viaggio in Sicilia, dove nell'intervallo era giunto al potere il giovane Dionisio. Questo secondo e terzo soggiorno di Platone nella corte di Siracusa è ricco di avvenimenti e di vicende e ci mostra il filososo nelle situazioni più svariate, che Plutarco descrive nella vita di Dione; ma per quanto riguarda il di lui carattere filosofico, il viaggio

à una particolare importanza, perchè in esso egli cercò di conseguire, come risulta da tutte le circostanze, il fine politico di effettuare colà il suo ideale morale e politico e di riunire, mediante un'educazione filosofica del nuovo principe, filosofia e potere nella stessa mano, o almeno di mandare ad effetto in un qualche modo per mezzo della filosofia un mutamento salutare della costituzione politica Siciliana in senso aristocratico. Nulladimeno i suoi sforzi furono infruttuosi; le circostanze non furono favorevoli, ed il carattere del giovane Dionisio, una di quelle nature mezzane, che nella loro mezzanità son capaci, è vero, di aspirare alla distinzione ed alla celebrità, ma son prive di profondità e di serietà, deluse l'aspettativa, che egli avea creduto poterne concepire stando alle informazioni di Dione. — In quanto a ciò che riguarda l'azione filosofica di Platone nell'Accademia, quel che ferma l'attenzione è la mutata posizione della filosofia rispetto alla vita pubblica. Invece di fare, come Socrate, della filosofia un oggetto di conversazione sociale e di giornaliero commercio, di entrare in discorsi filosofici per le strade e nei pubblici mercati con chiunque ne avesse voglia, egli visse ed operò lontano dalle agitazioni del mondo, circoscritto al circolo dei suoi scolari. A misura che la filosofia divien sistema e la forma sistematica è riconosciuta essenziale, essa cessa di esser popolare, comincia a richieder conoscenze scientifiche preliminari, a divenir cosa di scuola, affare esoterico. Ciò non ostante, tanta era la venerazione del nome di filosofo e di quello di Platone in particolare, che, come si racconta, da varii stati gli fu fatta proposta di redigere un codice per essi, e si vuole che per taluni l'abbia realmente fatto. — Circondato da una schiera di fidi scolari, trai quali anche donne in abiti da uomini, oggetto di omaggi d'ogni sorta, fino all'ultimo momento in possesso di tutta la sua forza di spirito, egli pervenne all'età di ottantun'anno. Sembra che i suoi ultimi anni sieno stati turbati da contenzioni e divisioni sorte nella sua scuola, delle quali Aristotile è detto in particolare l' autore. Fu colpito dalla morte come da un dolce sonno nel 347 i. Cr., mentre scriveva, o in un banchetto nuziale, secondo che altri dicono. I suoi avanzi furono sepolti in Cheracomus, non lungi dall'Accademia.

2. *Storia interna dello svolgimento della filosofia e degli scritti Platonici.* Che la filosofia Platonica sia in sostanza un processo istorico, che non possa concepirsi come sistema chiuso, tutto pronto, al quale gli scritti varii si riferiscano come parti integranti; che

questi siano piuttosto scalini di quell'interna evoluzione storica, quasi stazioni del viaggio filosofico di Platone — è un punto di vista della più alta importanza pel retto intendimento dei di lui scritti.

Venendo al fatto, la letteratura filosofica di Platone va distinta in tre periodi, che possono segnalarsi sotto l'aspetto cronologico e biografico come periodi degli anni di tirocinio, di viaggio e di magistero; in riguardo all'influenza esterna predominante, come periodi socratico, eleatico-eraclitico, e pitagorico; ed in quanto al contenuto, come periodi etico-antisofistico, dialettico o conciliatore, e sistematico o costruttore.

Il primo periodo, il Socratico, si contraddistingue esteriormente pel predominio dell'elemento drammatico-mimico, ed in riguardo al punto di vista filosofico, per l'attaccamento al metodo ed alle tesi principali della Socratica. Non ancora molto familiarizzato coi risultati di ricerche fatte sugli antichi, piuttosto allontanato dallo studio della storia della filosofia, che attiratovi dal carattere del filosofare Socratico, Platone si limita tuttavia alla trattazione analitica dei concetti, specialmente degli etici, e ad un' imitazione del maestro, la quale se oltrepassa il semplice segnalare le cose udite, pur manca di filosofica indipendenza. Il suo Socrate non rivela opinioni pratiche o scientifiche diverse da quelle avute dal Socrate storico secondo Senofonte. Così le sue cure son dirette, come quelle dei condiscepoli contemporanei, di preferenza alla saggezza pratica. Le sue lotte, come quelle di Socrate, attaccano molto più l'ignoranza dominante della vita, la superficialità e l'assenza di principii della Sofistica, che gl' indirizzi scientifici opposti. Tutto il periodo à un carattere ancora eclettico e patriottico. Il punto culminante dei ragionamenti di questo periodo è il tentativo, fatto sempre frai limiti della Socratica, di stabilire la certezza d' un contenuto assoluto del bene, il suo essere in sè e per sè, la sua realità oggettiva.

Diversa senza dubbio sarebbe la storia dello sviluppo di Platone, se fossse esatta l'opinione di taluni dotti moderni sul tempo in cui collocare il Fedro. Se cioè il Fedro fosse la prima delle opere di Platone, questa circostanza riveleterebbe nell'andamento della coltura di lui qualche cosa di ben diverso da quello, che si può supporre in un semplice scolaro di Socrate. Le dottrine di questo dialogo intorno alla preesistenza delle anime ed alle loro periodiche migrazioni, intorno alla parentela della bellezza terrestre colla verità celeste, ed all'entusiasmo divino contrapposto alla ponderazione uma-

na, il concetto dell'erotica, gl'ingredienti Pitagorici, tutto ciò è così lungi dalla Socratica originale, che nella cennata ipotesi dovremmo trasportare al principio dello sviluppo filosofico di Platone la massima parte delle cose da lui prodotte durante tutta la sua filosofica carriera. Questa inverosimiglianza, oltre numerose altre ragioni, basta da sè a dimostrare che questo dialogo sia da riferirsi ad un tempo posteriore. Posto da banda il Fedro, ecco come procede la storia degli scritti Platonici.

Vengono in primo luogo (nel caso che sian legittimi) i piccoli dialoghi, che trattano quistioni e temi Socratici alla maniera Socratica. Così p. e. il Carmide discute la moderazione, il Lysis l'amicizia, il Laches il valore, l'Ippia minore il far male con conoscenza e volontà, il primo Alcibiade i requisiti morali ed intellettuali dell' uomo di stato e così di seguito. L'aria giovanile e l'immaturità di questi dialoghi, la messa in opera di mezzi scenici proporzionati all'argomento, la penuria e l'insussistenza del contenuto, la maniera d'esame, indiretta e mancante di risultato positivo soddisfacente, la trattazione formale analitica dei concetti discussi — tutto ciò attesta il carattere di primizia di questi dialoghi minori.

Il Protagora può servire da tipo particolare del periodo Socratico. Mentre esso dirige tutta la sua polemica contro la Sofistica ed in ciò si occupa principalmente delle manifestazioni esteriori di essa, della influenza dalla stessa esercitata sui contemporanei e del metodo d'insegnamento da essa adoperato in opposizione al Socratico, senza andare al fondo della dottrina e del carattere filosofico della medesima, e mentre là dove esso entra nel campo filosofico in senso stretto tratta con esame diretto esclusivamente il concetto Socratico della virtù secondo i suoi varii aspetti, la virtù come sapere, l'unità e l'*insegnabilità* della stessa, con ciò apertamente dimostra la tendenza, il carattere ed i difetti del primo periodo letterario.

Il Gorgia, scritto poco tempo dopo la morte di Socrate, rappresenta il terzo e più alto grado di questo periodo. Indirizzato contro l'identificazione sofistica del piacere e della virtù, del buono e dell'aggradevole, vale a dire contro l'assunto d'un'assoluta relatività morale, dimostra, che il bene, anzichè dovere la sua origine al dritto del più forte, epperò al libito del soggetto, sia qualche cosa di esistente in sè e per sè, che à valore oggettivo ed è in conseguenza sola veramente utile, e che perciò la norma del piacere debba rimanere indietro a quella superiore del bene. In questa polemica positiva

diretta contro la dottrina sofistica del piacere, nella tendenza a qualche cosa di sodo, di permanente, di assicurato contro l'arbitrio soggettivo, stà principalmente il progresso che distingue il Gorgia per rispetto al Protagora.

Nel primo periodo, Socratico, il filosofare Platonico divenne maturo ed atto a ricevere le categorie eleatiche e platoniche; con queste categorie alla mano elevarsi alle quistioni superiori della filosofia, e liberar così la filosofia socratica dall'intricamento nella vita pratica, fu il compito del secondo periodo.

Il secondo periodo, il dialettico o il megarico, è caratterizzato esteriormente dal farsi indietro della forma e dell'intuizione poetica, non di raro ancora da oscurità e durezza di stile, interiormente dall'essersi menata a compimento e dialetticamente basata la teoria delle idee per effetto della riunione coll'Eleatica.

Col suo viaggio a Megara Platone conobbe avversarii, con quello in Italia acquistò la conoscenza di altri indirizzi filosofici, coi quali dovette spiegarsi per elevare la Socratica al suo vero significato; così apprese le teorie filosofiche dei primi, che in Atene per la mancanza di pubblicità letteraria d'allora non avrebbe avuto modo di studiare, e mediante la spiegazione, a cui diede luogo l'incontro di opinioni divergenti, spiegazione alla quale avean mirato i suoi antichi condiscepoli, cercò di oltrepassare gli angusti confini del filosofare etico, avanzandosi fino agli ultimi fondamenti del sapere, e di portare l'arte Socratica della formazione dei concetti a scienza dei concetti, a teoria delle idee. Che ogni azione umana riposi sul sapere, ogni pensiero sul concetto, era questo un risultato, al quale Platone potette pervenire col solo generalizzare scientificamente la dottrina Socratica: ma l'introdurre la sapienza Socratica dei concetti nel circolo del pensiero speculativo, stabilire le unità dei concetti come il permanente nel mutabile dei fenomeni, lo scovrire le basi della conoscenza tuttavia evitate da Socrate, l'attaccare le teorie scientifiche degli avversarii direttamente nel loro fondamento scientifico, ed il perseguitarle fin nelle ultime loro radici — questo è il compito, che la famiglia dei dialoghi megarici si propone di assolvere.

Il Teatète stà alla testa di questo gruppo. Suo soggetto principale è la polemica contro la teoria della conoscenza di Protagora, contro il ragguagliamento del pensiero e della percezione sensibile, o contro l'assunto di una relatività assoluta di ogni conoscenza.

Siccome prima il Gorgia avea cercato di stabilire l'essere in sè e per sè dei concetti etici, così ora cerca il Teatete, salendo dall'etico al teoretico, di stabilire l'essere in sè e per sè, la realtà oggettiva dei concetti logici che sono alla base di ogni rappresentazione e pensiero, in una parola, l'oggettività della verità, un campo del sapere indipendente dalla percezione sensibile, immanente nel pensiero. Tali sono per lui i concetti generici d'eguaglianza, disuguaglianza, identità, differenza e simili.

Al Teatete vien dietro la trilogia del Sofista, del Politico e del Filosofo, colla quale si compie il gruppo dei dialoghi megarici, di cui il primo destinato ad investigare il concetto dell'apparenza o del non-essere, l'ultimo — nel luogo del quale è subentrato il Parmenide — destinato ad investigare il concetto dell'essere. Entrambi questi dialoghi sono spiegazioni coll'Eleatica. Dopo che Platone ebbe riconosciuto le unità di concetto e le determinazioni logiche del pensiero come il permanente nel mutabile dei fenomeni; dovette da sè a sè fare attenzione agli Eleati, che per l'opposta via eran giunti allo stesso risultato, che cioè nell'unità sia riposta ogni vera sostanzialità, e che alla pluralità come tale non si appartenga l'essere vero. Proseguendo a svolgere questo fondamentale pensiero eleatico nelle sue conseguenze, cosa nella quale i Megarici l'avean preceduto, il passare a sublimare a sostanze metafisiche i suoi concetti generici astratti (Idee) gli fu cosa facile e naturale. Dall'altro lato, non volendo del tutto sacrificare la pluralità dell'esistente, egli non potea consentire alla rigidezza ed all'indole esclusiva dell'Uno Eleatico, e dovea piuttosto cercar di mostrare mediante svolgimento dialettico del principio Eleatico, che l'Uno debba essere ad un tempo ciò che chiude in sè la pluralità, una totalità organica, dotata di membratura. Questo doppio rapporto col principio Eleatico sostiene polemicamente il Sofista contro la dottrina Eleatica, dimostrando l'essere dell'apparente o del non-ente, vale a dire la pluralità che sorge dall'essere affetto dalla negazione e la determinabilità delle idee per via delle contrapposizioni; ironicamente il Parmenide, cambiando nel suo contrario l'Uno Elatico in virtù della propria conseguenza logica di esso e facendolo dirimere nella pluralità. Il progresso interno della teoria delle Idee nel gruppo dei dialoghi megarici è adunque il seguente: il Teatete contropone alla teoria del divenire assoluto di Eraclito e Protagora la realtà oggettiva, esistente in sè e per sè, delle Idee, il Sofista presenta il reciproco rapporto e la capacità

di combinazione dell' uno e delle altre, il Parmenide finalmente espone il loro totale complesso dialettico, il loro rapporto col mondo dei fenomeni e la loro conciliazione.

Il terzo periodo comincia col ritorno del filosofo in Patria. Esso riunisce la perfezione di forma del primo colla maggior profondità filosofica del secondo. Sembra che in quel tempo le reminiscenze dei suoi giovani anni sian di nuovo venute a galla nell'anima di Platone ed abbian reso alla sua letteraria attività la freschezza e la pienezza, che per lungo tempo avean fatto difetto; mentre il soggiorno in paesi forestieri e segnatamente la conoscenza acquistata della filosofia Pitagorica avevano nel tempo stesso arricchito il di lui spirito con un tesoro d'immagini e d'Ideali. Quel ravvivamento di antiche reminiscenze si rivela singolarmente col fatto, che gli scritti di questo gruppo si rivolgono di nuovo con amore alla personalità di Socrate e fanno in certo modo apparire tutta la filosofia Platonica quale trasfigurazione della Socratica, quale sublimazione all'Idea, del Socrate storico. Contrariamente ai due primi periodi letterarii il terzo si distingue esteriormente per la prevalenza della forma mitica, che in questo periodo va di conserva colla crescente influenza del Pitagoreismo, interiormente, in quanto a parte speculativa per l'applicazione della teoria delle idee alle sfere concrete della psicologia, dell'etica e della scienza naturale. Che le Idee sieno realità oggettive, e sede di ogni essenza e verità, ed all'inversa i fenomeni del mondo dei sensi copie di esse, questa teoria oramai non più si giustifica, ma si suppone provata ed è posta come base dialettica della discussione delle discipline reali. A ciò si collega la tendenza a rannodare a totalità di sistema le discipline finora isolate e separate ed a fondere gl'indirizzi precedenti della filosofia, vale a dire i lavori preparatorii della filosofia Socratica per l'etica, dell'Eleatica per la dialettica, della Pitagorica per la fisica.

Con così fatto punto stabile, il Fedro, programma d' introduzione all'insegnamento di Platone nell'Accademia, ed il Simposion, che si connette al Fedro, partendo entrambi dal concetto dell'Erotica, quale vero istinto generativo filosofico, tentano sottoporre ad una critica di principii la teoria e la pratica rettorica del loro tempo, per dimostrare contro esse, che solo l'esclusivo abbandonarsi all'Idea, il vero Eros, offra la cosciente solidità e risultezza di principio scientifico, atta a preservare da capriccio, da mancanza di principii e da volgarità. Con questo punto stabile il Fedone, movendo

dalla Teoria delle Idee, tentà di gettar le fondamenta dell'immortalità dell'anima, ed il Filebo, pigliando le mosse dalle categorie supreme del Sistema, si studia di rischiarare il concetto del piacere e del sommo bene; con questo punto stabile infine le opere conclusive della Repubblica e del Timeo sviluppano l'essenza dello Stato e della Natura, dell'Universo fisico e dello spirituale.

Dopo di aver così descritta la storia interna dello svolgimento della filosofia Platonica, or ci volgiamo all' esposizione sistematica della stessa.

3. *Partizione del sistema platonico.* — Siccome Platone stesso non à dato un'esposizione sistematica della sua filosofia, nè annunciato un principio di partizione da lui seguito, ed invece non à offerto che la storia del suo pensare, l'esposizione del suo sviluppo filosofico, noi ci troviamo in quanto alla partizione della sua filosofia limitati a valerci di semplici accennamenti. Sulle tracce di essi al sistema Platonico or si è attribuita una divisione di scienza teorica e pratica, ed ora quella d'una filosofia del bello, del buono e del vero. Più giusta è un altra divisione, che è in qualche modo sostenuta da antiche tradizioni. Taluni antichi cioè dicono, che Platone abbia da prima riunito in un tutto le membra della filosofia sparse frai filosofi primitivi, ed ottenuto così tre parti della filosofia, Logica, Fisica, Etica. Ma è più esatto ciò che dice Sesto Empirico, aver Platone seguito per quanto potette questa divisione, senz'averla determinatamente profferita, e solo i suoi scolari Senocrate ed Aristotile averla espressamente riconosciuta. Ad ogni modo nelle dette tre parti può senza violenza ordinarsi il sistema Platonico. A dir vero vi son molti dialoghi, che collegano insieme Logica, Etica e Fisica, in proporzioni diverse, ed anche là dove Platone tratta discipline speciali, l'una va sempre a finire nell'altra; così la Fisica fa capo all'Etica, l'Etica da per tutto ritorna alla Fisica, la Dialettica finalmente s'intromette in tutto; ma ciò non ostante i singoli dialoghi fan chiaramente riconoscere quello schema fondamentale. Che nel Timeo prevalga l'argomento fisico, e nella Repubblica l'etico, non può essere sconosciuto, e quantunque la Dialettica non sia rapresentata esclusivamente in alcun dialogo particolare, pure i dialoghi del gruppo megarico, che conchiude col Parmenide, segnalati da Platone come Tetralogia connessa, mirano allo scopo comune di esporre il concetto e l'oggetto della scienza, l'essere, epperò trattano d'argomento chiaramente dialettico. Il processo ante-

riore della filosofia per sè stesso spingeva Platone a distinguere queste tre parti, che Senofonte à ritrovate e che Aristotile suppone generalmente riconosciute; non vi è dunque a dubitare di porle a base del platonico sistema.

Sull'ordine delle varie parti Platone si è taciuto egualmente. Non per tanto è chiaro, che la Dialettica va innanzi come fondamento di ogni filosofia, trovandosi da Platone prescritto in generale di cominciare ogni ricerca filosofica dallo stabilir l'idea (Fed: p. 99. Fedr. p. 237), ed avendo egli in seguito discusso tutte le sfere concrete della scienza dal punto di vista della Teoria delle idee. Più dubbio potrebb'essere il posto delle altre due parti. Ma siccome la Fisica culmina nell'Etica, e questa al contrario à la sua base nelle ricerche fisiche sulla forza animatrice nella natura, così la Fisica deve preceder l' Etica.

Le scienze matematiche sono state da Platone espressamente escluse dalla filosofia. Egli le considera, è vero, quale mezzo di coltura pel pensare filosofico (Repubbl. VII. 526), quale scalino necessario della conoscenza, senza del quale nessuno può giungere alla filosofia (ivi VI, 510) , ma per lui la matematica non è la stessa cosa che la filosofia, dappoichè essa suppone i proprii concetti, come se fossero a tutti noti, e senza darne conto, cosa che non è permessa alla scienza pura; essa si serve pure per le sue prove di immagini sensibili , benchè non tratti di queste , ma di ciò che si vede solo coll'intelligenza (ivi). Essa dunque per lui stà fra l'opinione corretta e la scienza, più chiara dell'una e più oscura dell'altra (ivi VII, 533).

4. *La Dialettica Platonica.* — a) **Concetto della Dialettica.** — Il concetto della Dialettica o Logica che dalla maggior parte degli antichi è usato in senso molto largo, da Platone viene comunemente scambiato con quello della filosofia in generale. Nulladimeno egli la tratta alla sua volta come ramo particolare della filosofia. Esso la separa dalla Fisica come la scienza dell'eterno ed immutabile dalla scienza del mutabile, di ciò che mai non è e sempre diviene; come pure dall' Etica, in quanto questa tratta il bene non in sè e per sè, ma nella sua espressione concreta, nei costumi, nello Stato: di sorta che la Dialettica è in certo modo la filosofia in senso alto, mentre la Fisica e l'Etica le si uniscono come due scienze meno esatte, quasi come filosofia non ancora compiuta. Platone definisce pure la Dialettica, secondo il significato comune della parola, come l'arte di sviluppar conoscenze in forma dialogistica per via di domande e di risposte (Repubbl.

VII. 534). Siccome però l'arte del comunicare correttamente per via di dialogo, secondo Platone, è ad un tempo l'arte del pensar corretto, dappoichè gli antichi non sapevan distinguere il pensare dal parlare ed ogni processo intellettuale era per essi un dialogo vivo, così gli è possibile descrivere con più precisione la Dialettica come la scienza di fare un discorso esatto e di legare fra loro e distinguere con esattezza i generi delle cose, cioè i concetti (Sof. p. 253. Fedr. p. 266.) La Dialettica è per lui di due specie, consistenti nel sapere ciò che può o no essere unito, e come può essere unito o separato. Se si aggiunge, che per Platone i concetti dei generi o le Idee sono la sola cosa reale e veramente esistente, si troverà in tutto concorde con le precedenti una terza definizione, che parimenti s'incontra non di raro in Platone (segnatamente nel Fileb. p. 57), che cioè la Dialettica sia la scienza di ciò che è, del vero che persiste sempre nella stessa guisa, la scienza di tutte le altre scienze. Dopo ciò essa può essere in breve designata come la scienza di ciò che è assolutamente o delle Idee.

b) **Che cosa è la Scienza?** — aa). *In opposizione alla sensazione ed alla rappresentazione sensuale.* — Il Teatete è dedicato alla discussione di siffatta quistione in contraddizione del sensualismo di Protagora. Che ogni conoscenza sia percezione ed entrambe sieno la stessa cosa, era la tesi di Protagora. Da ciò seguiva — e Protagora stesso à tratte queste conseguenze — che le cose sono quali ci sembrano, e che la percezione o la sensazione non inganna. Siccome poi la percezione o sensazione presso gl'innumerevoli individui è innumerabilmente diversa, ed anche presso uno stesso individuo è sommamente mutabile, così ne segue ulteriormente, che in generale non vi sieno determinazioni e predicati oggettivi, che non possiamo mai dire che è una cosa in sè, che tutti i concetti, grande, piccolo, leggiero, pesante, crescere, diminuire, e così di seguito, non abbiano che un significato relativo, e che in conseguenza i concetti generici ancora, come abbreviatura della pluralità piena di mutazioni, manchi di ogni persistenza e consistenza. In opposizione a questa tesi di Protagora Platone mette in veduta le seguenti contraddizioni ed objezioni. *Primo* — La dottrina di Protagora mena alle più gravi conseguenze. Se l'essere ed il parere, la conoscenza e la percezione sono una stessa cosa, anche la bestia irragionevole, che è capace di percezione, è la misura di tutte le cose, e se la rappresentazione, come espressione della mia determinazione soggettiva, del mio es-

sere in un modo qualsiasi di ciascuna volta, è infallibile, non v'è più istruzione, non trattazione scientifica, non disputa, nè confutazione. *Secondo* — La dottrina di Protagora è una contraddizione logica: dappoichè secondo essa Protagora dà ragione a chiunque gli dà torto, ciascuno, secondo che egli stesso sostiene, rappresentando il vero, nessuno il torto; la pretesa verità di Protagora non è dunque vera per alcuno, neppure per lui stesso. *Terzo* — Protagora annulla il sapere concernente l'avvenire. Di fatti quel che io stimo utile non per questo si avvera tale in prosieguo. L'utile riguardando sempre l'avvenire, ed un uomo qualunque, il primo che capita, non avendo in sè come semplice uomo la norma per giudicar l'avvenire, la quale si trova invece in chi più ed in chi meno, è chiaro che non l'uomo come tale, ma solo il saggio può servir di misura. *Quarto*— La teoria di Protagora annulla la stessa percezione. Secondo lui la percezione riposa sopra una relazione dell'oggetto percepito e del soggetto percipiente, ed è il prodotto comune di entrambi. Ma stando alla sua opinione, gli oggetti sono in una corrente ed in un movimento così incessante, che non possono venir fissati nè nella vista, nè nell'udito. Questa assoluta mutabilità rende impossibile qualsiasi cognizione sensuale ed in generale (supposta l'identità dell'una e dell'altra) di qualsiasi conoscenza. *Quinto*— Protagora sconosce l'indipendenza dai sensi della facoltà conoscitiva e pensante. Risulta dall'analisi della stessa percezione sensuale, che non ogni conoscenza è il prodotto d'un'attività dei sensi, e che essa suppone piuttosto fuori dell'attività de' sensi anche funzioni spirituali, e con esse un campo indipendente di conoscenza estranea alla sensibilità. Noi vediamo con gli occhi, e sentiamo colle orecchie: ma il rannodare fra esse queste percezioni pervenuteci per mezzo dei varii organi ed il tenerle ferme nell'unità della consapevolezza già non è più incarico dell'attualità dei sensi. Inoltre, noi paragoniamo fra esse le varie percezioni, ed è questa una funzione, che parimenti non può appartenere ai sensi, non potendo noi ottenere le percezioni dell'udito anche per mezzo della vista e viceversa; sulle percezioni stesse infine, quando di esse attestiamo l' essere ed il non essere, la somiglianza e la dissomiglianza, l'identità e la differenza ec., noi posiamo determinazioni, che chiaramente ancor esse non son dovute ai sensi. Queste determinazioni, alle quali appartengon pure segnatamente il bello ed il brutto, il buono ed il cattivo, costituiscono una sfera particolare della conoscenza, che l'anima, indipendentemente da ogni percezione

sensuale, produce per virtù dell'attività sua propria. — Nella sua polemica contro il Sensualismo Platone mette in rilievo anche in altri dialoghi il momento etico della cosa. Egli pensa (nel Sof.), che prima d'istruirli bisogna render migliori quelli, che tutto incorporano e non ànno per vero se non quanto è tangibile ; allora essi riconoscerebbero bene la verità dell'anima, ed in essa la giustizia e la ragionevolezza, e confesserebbero che queste son cose reali, quantunque non palpabili, nè visibili.

bb) *Il sapere in rapporto all'opinione.* — Alla pari della percezione, l'opinione (rappresentazione) non è identica col sapere; l'opinione ingiusta senz'altro, ma neppur l'opinione giusta; imperocchè essa può essere generata dall'arte del dire (Teatete), senza poter per questo avere il valore di vera conoscenza. L'opinione giusta materialmente vera, è formalmente insufficiente, e stà quasi nel mezzo del sapere e del non sapere, ed à parte in ambe le cose.

cc) *La scienza in rapporto al pensare.*—All'opposito del sensualismo Protagorico trovasi già sopra dimostrata come indipendente dalla percezione sensuale e dalla sensazione una forza dell'anima che investiga da se sola l'Universale, ed abbraccia nel pensiero ciò che veramente è. Avvi dunque una doppia sorgente di conoscenze, la sensazione e rappresentazione da un lato, ed il pensare ragionevole dall'altro. L'una di esse, la sensazione, si riferisce a ciò che si trova in continuo passaggio da uno stato all'altro, in continuo mutamento, a ciò che è puramente momentaneo, che continuamente passa da ciò che fu, a traverso di ciò che è, a ciò che sta per essere (Par. p. 152); in conseguenza essa è sorgente di conoscenza torbida, impura ed incerta; il pensiero al contrario si riferisce al costante, che non *diviene* nè passa, ma si comporta sempre alla stessa guisa (Tim. p. 51). Esistono due sorte di cose, dice il Timeo, (p. 27) da una parte quelle « che sempre sono e non han da *divenire*, dall'altra quelle che *divengon* sempre, ma non sono mai. Le une, che si trovan sempre nello stesso stato, vengono apprese colla riflessione per mezzo della ragione, le altre al contrario, che *divengono* e passano, ma che propriamente non sono mai, vengono concepite dall'opinione per mezzo di percezioni sensuali senz'aiuto della ragione. » La scienza vera in conseguenza deriva solamente dalla pura attività interna dell'anima allontanata da tutte le perturbazioni e gli sconcerti sensuali (Fedr. p. 65). In tale stato l'anima guarda le cose pure come sono (Fedr. p. 66), nella loro eterna

essenza e nella loro costituzione immutabile. Laonde nel Fedone (p. 64) vien dipinto come il vero stato del filosofo il tendere alla morte, il desiderare di staccarsi dal corpo come impedimento della vera conoscenza, e divenir puro spirito. In conseguenza di tutte le dette cose la scienza è il pensare ciò che veramente è o le idee; il mezzo di ritrovare e riconoscere queste idee, l'organo per concepirle è la Dialettica, come arte di separare e riunire i concetti, ed e converso il vero oggetto della Dialettica sono appunto le Idee.

c) **La teoria delle Idee secondo la loro genesi** — La teoria delle Idee è il prodotto comune del metodo Socratico riguardante la formazione dei concetti, della dottrina di Eraclito concernente il divenire assoluto, e di quella Eleatica relativa all'essere assoluto. Al primo Platone deve l'idea del sapere concezionale, alla seconda la considerazione del sensibile come puro divenire, alla terza il primo stabilimento d'un campo della realità assoluta. Altrove, nel Filebo, Platone rannoda pure la teoria delle Idee al pensiero Pitagorico, che tutto consista in unità e pluralità, in limite ed illimitato. Il discutere i principii degli Eleati e di Eraclito è lo scopo del Teatete, del Sofista e del Parmenide; nel Teatete ciò à luogo polemicamente con il principio del divenire assoluto, nel Sofista polemicamente ancora contro il principio dell'essere astratto, nel Parmenide ironicamente in riguardo all' Uno Eleatico. Del Teatete si è pur ora parlato; secondo il Sofista ed il Parmenide la storia dello sviluppo della teoria delle Idee prende la seguente forma.

Il Sofista à in apparenza lo scopo di mostrare i Sofisti come caricatura di filosofi, nel fatto poi quello di stabilire la realtà dello apparente, del non-essere, di discutere speculativamente i rapporti dell'essere e del non essere. La dottrina degli Eleati avea finito col rigettare ogni conoscenza sensuale, col dichiarare apparenza tutto ciò, che noi crediamo percepire intorno alla pluralità delle cose o al divenire. Era chiara la contraddizione che stava nel negare a tondo il non essere e concederne poi l'esistenza nella rappresentazione dell'uomo. Questa contraddizione fa Platone scorgere a primo slancio, dimostrando, essere impossibile un opinare apparente, che procacci un'immagine o rappresentazione falsa, se in generale non si può pensare il falso, il non vero, il non essere. È quest'appunto, prosegue Platone, la massima difficoltà che s' incontra nel pensare il non essere, che tanto chi lo nega, quanto chi l'afferma, sia costretto a contraddirsi. Imperocchè sebbene esso sia inesprimibile e

non possa pensarsi nè come Uno, nè come Più, pure chi parla di esso è costretto ad attribuirgli un essere ed una pluralità. Quando si concede l'esistenza di una opinione falsa, ad ogni modo si suppone almeno la rappresentazione del non essere, giacchè può dirsi falsa solo quell' opinione, che dichiara o come essere il non essere, o come non essere l' essere. In somma, se in realtà esiste un'opinione falsa, esiste ancora veramente e realmente il non essere.—Dopo d'avere in questa guisa stabilito la realtà del non-essere, Platone discute il rapporto dell'essere e del non-essere, vale a dire il rapporto dei concetti in generale, la loro capacità di combinazione e la loro opposizione. Se il non essere, egli dice, non ha minore realtà dell' essere, e l'essere non maggiore del non essere, se p. e. la non grandezza è tanto reale quanto la grandezza, ogni concetto può essere rappresentato come il lato di un antitesi e concepito come cosa che insieme è e non è, come ente e non ente; esso è ente in rapporto a sè, come identico con se stesso, non ente in rapporto a ciascuno degli altri innumerevoli concetti, che possono venir riferiti ad esso, e coi quali esso non può accomunarsi, perchè n'è diverso. I concetti dell' Identico (ταὐτὸν), e del diverso (θάτερον), rappresentano in generale la forma dell' antitesi: essi sono le formole generali di combinazione fra tutti i concetti. Or questo reciproco rapporto dei concetti come enti e non enti, in virtù del quale essi vengono fra loro ordinati, fonda l' arte della Dialettica, che deve giudicare quali concetti vogliono essere legati fra loro e quali no. Platone mostra a modo d'esempio nei concetti d'essere, di movimento (=a divenire), e di riposo (=ad esistere) che cosa risulta dal collegamento dei concetti fra loro e dal loro mutuo escludersi. Dei cennati concetti quelli di movimento e di riposo non posson collegarsi, al contrario ciascuno di essi può essere collegato a quello di essere; e così il concetto di riposo in rapporto a sè stesso è un ente, in rapporto al concetto di movimento è un non ente o diverso. Adunque dopo d'essere stata nel Teatete tentata la fondazione generale della teoria delle idee collo stabilire la realtà oggettiva di esse, nel Sofista questa teoria sviluppandosi diviene dottrina di ciò che àn comune i concetti, cioè dell'ordinamento di essi sopra, sotto o accanto gli uni agli altri. La categoria, che domina e condiziona questi mutui rapporti, è la categoria del non ente o del diverso. In linguaggio moderno il pensiero fondamentale del Sofista, che l'essere non sia senza il non essere ed il non essere

senza l'essere, può in conseguenza venire così espresso? la negazione non è non-ente, ma determinazione, e dall'altra parte la determimazione, il concreto, l'affermativo dei concetti non è che in virtù di negazione, di esclusione, di opposizione; il concetto di opposizione è l'anima del metodo filosofico.

Nel Parmenide la teoria delle Idee figura come conseguenza positiva e sviluppo del principio Eleatico. Il veder poste in bocca del filosofo Eleate le cose dette in questo dialogo dimostra già che questa è la dottrina di quel filosofo. Che se in questo stesso dialogo s'incontra in opposito alla dottrina Eleatica il pensiero fondamentale, che l'uno non possa pensarsi tutto da sè senza il più, nè il più senza l'uno, e che entrambi necessariamente si suppongono e reciprocamente si condizionano; v'è pur da riflettere che Parmenide, dopo di avere nella prima parte del suo poema ragionato dell'Uno, nella seconda, pur protestando di partire in ciò dall' opinione erronea, tentò di discutere e chiarire il mondo della pluralità, ed assunse anche in certo modo un interno aggiustamento fra queste due parti sconnesse della sua filosofia. Alla teoria Platonica delle Idee fu quindi sotto questo aspetto possibile farsi credere quale sviluppo e vero senso del filosofare di Parmenide. L' aggiustamento intanto o la mediazione dialettica tra l' Uno ed il Più vien da Platone tentata per via di quattro antinomie, le quali, dimostrando che tanto l'ammettere, quanto il negare l'Uno mena a contraddizione, non danno esplicitamente che un risultato negativo. Avvi nulladimeno un senso positivo, che Platone non enuncia, lasciandolo desumere al lettore, ed è il seguente. La prima delle antonomie dimostra, che se si concepisce l'Uno astrattamente contrapposto al Più, svanisce anche l'Uno, o sia non si può pensare; la seconda, che in questo caso neppure la realtà del Più possa pensarsi; la terza, che l'Uno o l'Idea non può esser pensato come Non-ente, dappoichè non avvi nè concetto, nè predicati del Non-ente assoluto, e d' altra parte tolta al Non-ente ogni comunanza coll' Ente, viene ad esser negato ancora ogni divenire e passare, ogni somiglianza e differenza, ogni rappresentazione e dichiarazione di esso; la quarta finalmente, che il Non-ente non può pensarsi senza l' Uno, il Più senza l' Idea. Quale scopo à intanto Platone in mira in questa discettazione sul rapporto dialettico trai concetti dell'Uno e del Più? Vuol egli col concetto dell'Uno come con un esempio far chiaro il metodo della trattazione dialettica dei concetti, o la discussione stessa

di questo concetto è lo scopo proprio della esposizione? Evidentemente quest'ultimo è il caso, se il dialogo non deve finire senza risultato e se le due parti di esso non possono essere senza intimo nesso. Ma come accade, che il concetto dell'Uno appunto venga un altra volta ad essere separatamente trattato? Se ci ricordiamo, che gli Eleati avevano già considerato nell' antitesi dell'Uno e del Più quella del Reale e del Mondo dei fenomeni, e che somigliantemente Platone concepisce le sue Idee come unità nella moltiplicità, come l'Uno e l'Identico nel Più, usando in fatti qua e là come sinonimi le parole « Idee » ed « Uno » e ragguagliando la dialettica alla capacità di raccogliere ad unità la pluralità (Repub. VII, 537), divien chiaro, che l'Uno, il quale è materia d'esame nel Parmenide, è l'Idea in generale, cioè nella sua forma logica, e che quindi Platone nella dialettica dell'Uno e del Più vuol esporre la dialettica dell'Idea e del Mondo dei fenomeni, o determinare e fondare dialetticamente la giusta veduta dell' Idea come unità nella moltiplicità dei fenomeni. Essendo dimostrato nel Parmenide, da una parte, che il Più non può esser pensato senza l'Uno, dall'altra, che l' Uno dev' esser tale, che abbracci in sè la moltiplicità, ne segue naturalmente, da un lato, che l'essere del Mondo dei fenomeni à verità solo in quanto l'Uno incontrasi in esso come concetto, dall'altro, che il concetto è realmente di natura tale, da poter essere nel Mondo dei fenomeni, non essendo esso unità astratta, ma moltiplicità nell'unità. La materia — e questo è il risultato indiretto dal Parmenide — come massa divisibile all' infinito ed indeterminata non à realtà ed in rapporto al Mondo delle Idee è Non-ente, e quando le Idee, come il vero Ente, giungono ad apparire in essa, ogni reale della parvenza è l' Idea stessa, tutta l' esistenza della materia prende in prestito il Mondo dei fenomeni dal Mondo delle Idee che in essa si manifesta, ed essa à una specie d'essere solo in quanto contiene in sè il concetto.

d) **Esposizione positiva della teoria delle Idee.** — Secondo i varii lati del loro nesso storico le Idee possono venir definite come il comune nel molteplice, il generale nel particolare, l'uno nel più, il fermo ed il costante nel mutabile. Sotto il punto di vista soggettivo esse sono i principii del sapere, certi in sè, non derivati dall'esperienza, norme innate del nostro conoscere; sotto il punto di vista oggettivo sono i principii immutabili dell' essere e del Mondo dei fenomeni, unità incorporee, senza spazio, semplici, che prendono origine da ciò, che si può in qualsiasi modo supporre indipendente.

La teoria delle idee à avuto a causa immediata il bisogno di dichiarare l'essenza delle cose, ciò che ciascuna cosa è per sè stessa, di esprimere per via di concetti l'identità dell'essere e del pensare, di comprendere il mondo reale quale mondo intellettuale avente un proprio organismo. Questo bisogno della conoscenza scientifica viene da Aristotile indicato espressamente quale motivo della teoria Platonica delle Idee. « Platone, egli dice (Metaf. XIII, 4) si appigliò alla teoria delle Idee, perchè si persuase della verità del modo di vedere di Eraclito in ordine al sensibile, e considerò questo come in un eterno corso. Se dev'esservi, conchiudeva Platone, scienza di qualche cosa e cognizione scientifica, devono esservi accanto alle sensibili altre essenze che àn persistenza, dappoichè di ciò che scorre non v'à scienza. È in grazia dunque dell'idea della scienza, che Platone pretende ancora la realtà delle Idee; questa intanto non può esser pretesa, se non quando il Concetto è pure il fondamento di ogni essere. E questo è il caso di Platone. Secondo lui senza i concetti esistenti in sè e per sè (le Idee) non è possibile nè un vero sapere, nè un vero essere.

Or che cosa Platone assume come Idee? Che secondo lui non i soli concetti ideali del bello e del buono sieno Idee, risulta dal già detto. Ha luogo un' Idea, come già l'accenna il nome stesso (εἶδος), sempre che à luogo un concetto di genere o di specie. Così Platone parla delle Idee del letto, della tavola, della forza, della salute, del colore, delle Idee di semplici concetti di relazioni e di qualità e perfino delle Idee del Non-ente e di ciò che per sua natura è la negazione dell' Idea, voglio dire della cattiva qualità e del vizio. In una parola è da vedersi un'Idea dovunque una pluralità è designata collo stesso nome, con un nome comune (Repub. X, 596), o come dice Aristotile (Metaf. XII, 3), Platone pose un' Idea per ogni classe di ciò che esiste. In questo senso si pronunzia Platone segnatamente nell'introduzione del Parmenide. Il giovane Socrate viene interrogato da Parmenide intorno a ciò che egli ammette come Idea. E Socrate accórda senza esitare le idee morali, le idee del giusto, del bello e del buono, dopo qualch'esitazione le fisiche, come quelle dell'uomo, del fuoco, dell' acqua: non ammette al contrario le idee di ciò che è massa informe o parte di altra cosa, come dei capelli, del fango, dell' immondizia, ma Parmenide gli fa sapere, che quando egli sarà pienamente preso dalla filosofia, non avrà più in dispregio simili cose, vale a dire, vedrà, che ancor esse, benchè in modo lontano,

partecipano dell' Idea. Qui almeno è profferita la pretensione di non ammettere alcun campo dell' Essere come abbandonato dall' Idea, di rivendicare alla conoscenza di ragione ogni cosa, sia pure in apparenza la più accidentale ed irrazionale, di concepire ogni cosa esistente come razionale.

e) **Rapporto delle Idee col Mondo dei fenomeni.** — Analoghi alle diverse definizioni dell' Idea sono i varii modo, che Platone adopera per disegnare il sensibile ed il Mondo dei fenomeni. Esso li chiama il Più, il Divisibile, l' Illimitato, l' Indeterminato e smisurato, *quei che diviene*, il Relativo, il Grande ed il Piccolo, il Non-ente. Ora in qual rapporto sieno fra loro i due Mondi, quello dei sensi e delle Idee, a questa domanda Platone non à risposto nè compiutamente, nè congruentemente. Quando egli, e questo è il caso più ordinario, disegna il rapporto delle cose coi concetti come una compartecipazione, o le cose come copie, ombre, le Idee come tipi, queste immagini velano, non sciolgono la difficoltà principale della teoria delle Idee. La difficoltà è riposta nella contraddizione che risulta dall'ammettere da un lato la realtà del divenire e di un campo di esso, e dal porre dall' altro come sola realtà le Idee, queste sostanze in riposo, sempre a sè uguali. A dir vero Platone nella forma rimane congruente a sè stesso in quanto che contrassegna lo stoffo della materia non come sostrato positivo, ma come il Non-ente, ed espressamente protesta, il sensibile non esser per lui l' Ente, ma solo qualche cosa di simile all' Ente (Repub. X. 597). Sotto questo punto di vista è anche congruente, che Parmenide pretenda dalla filosofia perfetta, che essa trovi nel mondo dei fenomeni l' Idea come scibile fin nelle più piccole cose, di tal che nel mondo dei fenomeni non avanzi alcun resto incommensurabile pel sapere ed ogni Dualismo venga rimosso. In fine molte espressioni di Platone s'incontrano, le quali farebber credere, che egli avesse concepito il Mondo delle impressioni sensibili solo come parvenza soggettiva, come prodotto della rappresentazione soggettiva, d'un modo confuso di rappresentarsi le Idee. In questa maniera di vedere ai fenomeni è tolta affatto la propria autonomia di fronte alle Idee; essi non ànno più essere accanto a queste, nè sono altro che le Idee stesse nella forma del non essere; il Mondo dei fenomeni prende in prestito la sua intera esistenza dal Mondo delle Idee, che in esso manifestasi. Ma quando Platone torna da capo a chiamare il Sensibile miscela dello Stesso e dall'Altro o del Non-essere (Tim. p. 55), quando caratterizza le

Idee come vocali, che come una catena tutto attraversano (Sof. p. 56), quando si figura la possibilità, che la materia si mostri ritrosa alla forza formativa delle Idee (Tim. p. 56), quando fa cenno d'un anima cattiva del Mondo (Leg. X. 896) e d'un principio naturale nel Mondo, contrario a Dio (Polit. p. 268), quando nel Fedone concepisce come affatto eterogeneo ed ostile il rapporto tra corpo ed anima, anche fatta la tara della forma mitica predominante nel Timeo e del colore oratorio del Fedone, resta sempre abbastanza per confermare la contraddizione fatta notare di sopra. Essa è chiarissima nel Timeo. Nell'atto che Platone fa formare dal Creatore il Mondo dei sensi secondo il modello delle Idee, pone a base di quest'attività formatrice del Demiurgo qualche cosa che abbia attitudine di ricevere in se l'immagine delle Idee. Questa qualche cosa Platone stesso compara alla materia, che è messa in opera dagli artigiani (onde il nome posteriore Hyle); egli la dice pienamente indeterminata ed informe, ma capace di ritrarre in se ogni specie di forme, un genere invisibile e non conformato, un non so che difficile a denotarsi, e che da Platone stesso non può essere abbastanza denotato. Or con ciò la realtà della materia è veramente negata; paragonando la materia allo spazio, Platone la considera solamente come luogo del Sensibile, come condizione negativa di esso; essa non può partecipare dell'Essere, che ricevendo in se la forma ideale. Ma essa è pure la forma oggettiva dell'apparizione dell'Idea; il mondo visibile sorge dalla miscela delle Idee con questo sostrato, e se la materia secondo la sua espressione metafisica è caratterizzata come « Altro », in seguito delle discettazioni dialettiche per logica necessità essa è tanto Ente, quanto Non-ente. Perchè Platone non si nascose questa difficoltà dovette contentarsi di parlare per via di paragoni e di immagini di un presupposto, di cui non potette fare a meno, nell'atto che non potette formarsene un concetto. Non potette farne a meno, perchè avrebbe dovuto altrimenti o elevarsi al concetto d'una creazione assoluta, o considerar la materia come ultima emanazione dello Spirito assoluto, come base di mediazione di sè con sè stesso, o dichiararla decisamente quale apparenza soggettiva, ciò che non fece. Il sistema Platonico adunque è una lotta senza successo contra il Dualismo.

f) **L'idea del buono e la Divinità.** — Se nei concetti è rappresentato il vero, i concetti poi stanno fra loro in guisa, che un concetto superiore ne abbraccia e collega parecchi inferiori, di sorta che

partendo da un'Idea tutte le altre possano trovarsi (Meno p. 81), le Idee debbono in generale formare un organismo, una serie graduata, in cui ciascun gradino inferiore serva di base e di presupposto del superiore. Or questa serie graduata deve avere la sua conclusione in un'Idea, che non abbia bisogno di esser giustificata da un'Idea o presupposizione superiore. Quest'Idea suprema, « l'ultima nel conoscibile, » questo fondamento delle altre, che altro fondamento non presuppone, è per Platone l'Idea del buono, ma non del buono morale, bensì del metafisico (Repub. VII, 517).

Ciò che poi sia il buono in sè, Platone, com'egli stesso dice, prende a mostrarlo solo in immagine. « Come il Sole, » egli dice nella Repubblica (VI, 506) « è causa della vista, e causa non pure, che le cose sien viste nella luce, ma crescano e *divengano*, così pure il Buono è di tal forza e bellezza, da esser non solo causa della scienza per l'anima, ma da concedere pure verità ed essenza a tutto ciò, che è oggetto della scienza; e siccome il Sole non è la stessa vista e ciò che si vede, ma sovrasta ad essi, così pure il Buono non è la scienza e la verità, ma stà di sopra ad entrambe, ed entrambe non sono il buono ma della sua natura. » L'Idea del Buono esclude ogni presupposizione, attesochè esso à un valore assoluto ed è quello, che dà valore ad ogni altra cosa. Esso è l'ultimo fondamento e del conoscere e dell'essere, e della ragione e dell'intelligibile, e del soggettivo e dell'oggettivo, e dell'Ideale e del Reale, pur essendo esso stesso superiore a questa distinzione (Rep. VI. 508-517). Platone non à però tentato una deduzione ulteriore delle altre idee dall'Idea del Buono; nel tutto insieme egli segue un modo di procedere empirico: assume come data una classe dell'essere, si riferisce alle note comuni di essa, e queste dà come Idea. Ma quel che è più, egli si à reso impossibile una divisione delle Idee ed un processo immanente dall'una all'altra coll'aver personificati i singoli concetti e datili così come cose in sè salde e compiute.

Quale sia inoltre secondo l'opinione di Platone il rapporto di quest'Idea del Buono ed in generale del Mondo delle Idee colla Divinità, è una difficile quistione. Tutto sommato dobbiamo tener per verosimile, che Platone abbia concepito come identiche la Divinità e l'Idea del Buono; se poi egli abbia immaginato questa causa suprema come essere personale o no, è un'altra quistione, alla quale non può darsi risposta precisa. La logica del sistema esclude, egli è vero, una personalità di Dio. Se solamente l'universale (l'Idea) è l'ente vero, l'Idea

assoluta o la Divinità non può essere che l'universale assoluto. Ma che Platone stesso abbia avuto coscienza di questa conseguenza può tanto poco sostenersi, quanto che egli all'opposto sia stato filosoficamente Teista determinato. Imperocchè sebbene spessissimo parli in discorsi mitici o popolari di Dio o degli Dei, questa pluralità di Dei appunto dimostra, che egli in queste occasioni discorre nel senso della religione popolare: ma dove ragiona con rigore filosofico, egli assegna un posto molto incerto alla Divinità personale accanto all'Idea. Il più verosimile è adunque, che egli non siasi mai proposta decisamente tutta la quistione sulla personalità di Dio, che per proprio conto abbia lasciato stare l'Idea religiosa di Dio, che nell' interesse etico l'abbia difesa contro l' Antropomorfismo dei poeti mitici (Repub. Leg.), ed abbia tentato di giustificarla con motivi desunti dalla corrispondenza di mezzi e fini, che s' incontra nella Natura e dalla credenza universale, ma che come filosofo non ne abbia fatto alcun uso.

5. *La fisica di Platone.* — a) **La Natura.** — Col concetto del divenire, che costituisce la qualità fondamentale della Natura, e col concetto dell'Ente vero, che concepito come il Buono serve di base a tutta la spiegazione teleologica della Natura, la Fisica si lega alla Dialettica. Perchè appartenente al campo delle percezioni sensibili irrazionali, la Natura non può pretendere alla stessa esattezza di considerazioni che la Dialettica. Epperò Platone si è applicato alle investigazioni fisiche con minore affetto che alle etiche ed alle dialettiche e solo nella sua tarda età; egli à consacrato ad esse un sol dialogo, il Timeo, ed à proceduto in questo con minore indipendenza che altrove, attenendosi quasi esclusivamente alla dottrina Pitagorica. La forma mitica, nella quale gli antichi inciamparono anch'essi, cresce la difficoltà del Timeo. Prendendo le cose ivi esposte, come si presentano a prima vista, abbiamo prima della creazione del Mondo un formator del Mondo (Demiurgo) come principio motore e riflettente, accanto a lui da un lato il Mondo delle Idee, che sempre eguale a sè come il tipo eterno stà immobile, dall'altro lato una massa caotica, informe, irregolarmente fluttuante, che contiene i germi del Mondo materiale, ma senza avere ancora una forma ed essenza determinata. Or colla mescolanza di questi due elementi il Creatore fa l'anima del Mondo, vale a dire l' invisibile principio dinamico dell'ordine e del movimento del Mondo, il quale nullameno è ancor esso esteso nello spazio; quest'anima del Mondo

il Demiurgo stende come una rete o impalcatura colossale in tutta l' ampiezza della periferia che in seguito deve il Mondo riempire, la divide nei due circoli delle stelle fisse e del cielo dei pianeti, suddividendo quest'ultimo nei sette circoli dei corsi planetarii; in quest' impalcatura vien poi annidato il Mondo materiale sorto dal passaggio della Massa caotica allo stato distinto dei quattro elementi, e colla formazione del Mondo organico è condotta a termine l' interna struttura di esso. — Una separazione del mitico dal filosofico in questa cosmogonia del Timeo è difficile a fare; singolarmente difficile è decidere fino a che punto la parte storica della costruzione, la successione degli atti della Creazione, appartiene alla pura forma. Più chiara è l'anima del Mondo. Nel sistema Platonico l' anima è in generale il mediatore tra le Idee ed i corpi, è il mezzo, pel quale il materiale vien formato, individualizzato, avvivato e retto, e da pluralità disordinata vien elevato ad unità organica ed in essa conservato; somigliantemente anche i numeri sono presso Platone una interposizione tra l'Idea ed il fenomeno, in quanto che per essi la somma dell' essere materiale è posta in rapporti quantitativi determinati di numero, di grandezza, di figura, di parti, di posizione, di distanza ecc., in altri termini è geometricamente ed aritmeticamente organizzata in vece di esistere indistinta ed interminata; nell'anima del Mondo queste due cose son riunite, essa è il medio universale che s' intrammette fra l' Idea e la Materia, il grande schema del Mondo, che dà alla Materia la sua conformazione e le sua membratura alla grossa, la gran forza del Mondo, che tiene unita la Materia (p. e. i corpi celesti) nell' ordinamento di esso, la muove (la fa girare) e per via di quest' ordinato movimento l' innalza ad immagine reale dell' Idea. In quanto al modo come Platone concepisce la natura, esso all' opposto del tentativo di spiegazione meccanica de'precedenti filosofi è del tutto teleologico e basato sul concetto del Buono. Platone concepisce il Mondo come opera della bontà divina non astiosa, che vuol creare cosa simile a sè; esso è fatto dal suo Demiurgo nel miglior modo secondo il tipo dell'eterna Idea, esso è la copia del Buono, duratura per tutti i tempi, non invecchiante, vivente e ragionevole per l' anima che in essa alberga, infinitamente bella, essa pure divina. Fatto ad immagine del Perfetto non è perciò che uno, corrispondendo così all'Idea dell'unico essere che tutto abbraccia e non essendo possibile densare un'infinita quantità di mondi nè come concepibile, nè come

reale; per simile motivo esso è sferico, secondo la forma più perfetta ed uniforme, che tutte le altre comprende, ed il suo movimento è circolare, perchè questo, come ritorno in sè stesso, massimamente si assomiglia al movimento della ragione. Le particolarità del Timeo, come la derivazione dei quattro elementi, la divisione dei sette pianeti a tenore dell'ottava musicale, l'opinione che le costellazioni fossero esseri celesti immortali, il sostenere che la Terra stesse in riposo al centro del Mondo, avviso diventato in prosieguo per mezzo di ipotesi accessorie il sistema Tolemaico, il riferire tutte le conformazioni della Materia a forme fondamentali geometriche, la divisione degli esseri viventi secondo i quattro elementi in esseri del fuoco o della luce (Demonii e Dei), animali dell'aria, animali dell'acqua, e creature terresti, e le discussioni sulla natura organica ed in ispecialità sulla struttura del corpo umano, qui non possono che venir menzionate. Queste discettazioni ànno valor filosofico non tanto pel loro contenuto, nel quale anzi si riscontra tutta la difettuosità del punto di vista delle scienze naturali vigente in quel tempo, quanto per la loro idea fondamentale, che è il concetto del Mondo come opera ed immagine della Ragione, come organismo dell'Ordine, dell'Armonia e della Bellezza, come passaggio del Buono alla realtà!

b) **L'Anima.** — La dottrina intorno all'anima in quanto non entra nella discussione della moralità concreta, ma tocca solamente le basi dell'agire morale, è in primo luogo il compimento, la pietra di volta della Fisica Platonica. L'anima individuale à la stessa natura e destinazione che l'anima del Mondo; conveniva alla perfezione del Mondo contenere una quantità di anime, per mezzo delle quali il principio della ragionevolezza si individualizzasse in una copia di esseri singolari. L'anima è in sè non transitoria, e per la ragione, di cui partecipa, di natura divina; essa è in sè destinata alla conoscenza del Divino e dell'Eterno, alla vita pura e beata della contemplazione del Mondo ideale. Ma non l'è meno essenziale l'unione con un corpo materiale, mortale; affinchè i generi fossero compiuti ancor quello degli esseri mortali doveva essere rappresentato nell'Universo e questa parte tocca appunto all'anima individuale per mezzo della sua dimora nel corpo.

L'anima, essendo legata al corpo, à parte nei movimenti e mutamenti di esso ed è a questo riguardo rivolta al transitorio, abbandonata alle vicende delle condizioni della vita sensuale, all'in-

fluenza delle impressioni e dei desiderii sensitivi; essa non può pertanto conservarsi puramente divina e discende dal Celeste al Terrestre, dal Divino al Transitorio; nell'anima individuale prende nascimento la rottura tra il principio superiore e l'inferiore, l'intelligenza soggiace al potere della sensibilità, il dualismo fra l'Idea e la Realtà, per sè esistente, ma che nel gran tutto del Mondo rimane legato ad unità, nell'anima individuale acquista la sua realtà compiuta. L'anima regge e conserva da una parte il corpo, ma dall'altra è a sua volta da esso affetta, dominata, e messa in basso col venire strascinata alla vita sensitiva, all'oblio dell'alta sua origine ed allo starsi confinata frai limiti del percepire e del volere. Questa reciprocanza di azione tra corpo ed anima interviene mediante una bassa facoltà sensitiva dell'anima, e quindi Platone distingue in essa due parti, la divina e la mortale, la ragionevole e l'irragionevole, tra le quali quasi mediatore intercede l'animo (θυμός), più nobile sì dei desiderii sensibili, ma che, mostrandosi anche nei fanciulli e nelle bestie e spesso facendosi ciecamente trascinare, appartiene anch'esso alla parte naturale dell'uomo e non può essere scambiato colla ragione stessa. L'anima dunque durante la sua unione col mondo dei sensi e dei corpi è secondo la dottrina Platonica in una condizione inadequata al proprio essere. Per sè essa è divina, in possesso della vera conoscenza, autonoma, libera; nella realtà essa è il rovèscio, è debole, sensitiva, passiva sotto le impressioni della natura corporea, irretita nel male per via di tutte le inquietezze, i desiderii, le passioni, le lotte che per lei sorgono dalla prevalenza del principio sensibile, dalle necessità della propria conservazione fisica, dalle tendenze al possesso ed al godimento. In verità un oscuro presentimento dell'alta sua origine, una brama della sua patria, del Mondo delle Idee, le rimane e si annunzia nell'amor del sapere, nell'entusiasmo pel bello (Eros), nella propensione dello spirito a divenir signore del corpo. Ma questa brama per l'appunto indica, la vera vita dell'anima non essere questa esistenza sensibile, ed anzi trovarsi risposta nel futuro, nel tempo successivo alla di lei separazione dal corpo. L'anima che si è data alla sensualità scade issofatto al destino della migrazione in altri corpi, secondo le circostanze pur nelle più basse forme dell'esistenza, dal quale stato non si redime se non risollevandosi nella serie dei tempi alla sua nativa parezza; l'anima pura che senza macchia à durato la prova della sua coesistenza col Mondo dei corpi, ritorna subito dopo la morte

nello stato di beato riposo, dopo di aver goduto del quale rientra da capo nella vita corporea. A dir vero le descrizioni Platoniche di questi stati futuri dell' anima non concordano gran fatto fra loro; il Fedone ed il Fedro, la Repubblica ed il Timeo divergono in molti punti; ma quel che egli pensa in sul serio, seguendo i Pitagorici, è questo: che il corso del Mondo, la storia dell'Universo consista per l'appunto in questo incessante andare qua è là della Psiche tra il Mondo superiore e l'inferiore, il divino e l'umano. La Psiche è di stoffo troppo nobile per non cominciare che con questa vita e per finir con essa; ella è divina ed eterna; ma non è puro essere, come l'Idea, essa à già in sè qualche cosa della natura dell' «Altro», è ad un tempo spirituale e non spirituale, libera e non libera; questi due contradittorii elementi del suo essere vengono in luce in quella vicenda di stati superiori ed inferiori nella forma di successione temporale. L'anima presenta l'enigma di essere rivolta così all'ideale, come al basso sensibile; quest'enigma è sciolto secondo Platone in questa dottrina appunto dell'essere e del destino dell' anima. Tutto ciò sembra esser molto distante da Socrate; il postulato Socratico, che l'uomo debb'agire non già sensualmente, ma intelligentemente, si vede trasformato in un filosofema speculativo, che vuole spiegare donde provengano nell'uomo la sensualità e la ragione ad un tratto. Ma per questo appunto, che in conclusione tutta la filosofia di Platone si concentra in questo punto della natura etica e della destinazione dell'anima, egli si mostra vero scolaro del maestro, che fu giusto quegli che svegliò in lui quest'alta idea dell'elevatezza dello spirito di sopra alla sensualità.

6. *L'Etica Platonica* — La quistione fondamentale dell'Etica di Platone, applicazione pratica questa della teoria delle Idee, è per lui, come per gli altri Socratici, la determinazione del sommo bene, dello scopo a cui deve mirare ogni volere ed ogni agire. Secondo essa vien determinata la dottrina della virtù, la quale alla sua volta forma la base di quella dello Stato, qual effettuazione oggettiva del bene nella convivenza umana.

a) **Il sommo bene** — Ciò che sia il sommo bene, sorge in modo semplice dal tutt' insieme del sistema Platonico. Non la vita nel non-essere, nel transitorio, nel mutabile dell'esistenza sensuale, ma l'elevarsi all'essere vero, ideale, è semplicemente il bene, tanto in sè, quanto per l'anima. Il compito e la destinazione di questa è fuggire il male della sensualità interiore ed esteriore, il purificarsi ed

il liberarsi dall' influenza delle cose corporee, il tendere a divenir pura, giusta e con ciò simile a Dio (Teatete, Fedone); la via che mena a questa meta è il distornar lo spirito dalle idee e dai desiderii sensuali, il concentrarlo nella conoscenza pensante della verità, in una parola la filosofia. La filosofia per Platone, siccome per Socrate, non è qualche cosa di puramente teorico, ma il ritorno dell'anima all' essere suo vero, la rigenerazione spirituale, in cui essa ricupera la perduta conoscenza del Mondo ideale, e con essa la coscienza della propria origine superiore, della propria originaria elevatezza di sopra al Mondo de' sensi; nella filosofia lo spirito si purifica di ogni mescolanza sensuale, egli rientra in sè, riacquista la libertà e la pace, toltegli dall'esser disceso fra le cose materiali. Era naturale che Platone da questo punto di vista si mettesse in aperta opposizione all' Edonismo della Scuola Sofistico-cirenaica; il Gorgia ed il Filebo sono di preferenza consacrati alla confutazione di esso. Ivi è provato, essere il piacere qualche cosa che non à fermezza, nè misura, per la quale nè armonia, nè ordine può venire in luce, qualche cosa di molto relativo, essendo che il piacere possa pure cambiarsi in dispiacere e porti seco tanto maggior dispiacere, quanto più sfrenatamente gli si è prestato omaggio; ed essere una contraddizione l'anteporre il piacere, questo nonnulla interno, alla forza ed alla virtù dello spirito. Dall'altra parte Platone tanto nella sua filosofia teoretica, quanto nella pratica, non approva affatto l'astrazione cinico-megarica, la quale fuori della conoscenza niente altro ammette di positivo, nè attività spirituale concreta, nè scienza o arte speciale, nè abbellimento qualsiasi della vita per mezzo del piacere. Accanto alla pura filosofia le scienze concrete e le arti, e quella specie di piaceri, che non pregiudica l' armonia della vita spirituale, le gioie pure, tranquille, calme, serene, àn pure dritto a far parte del bello spirituale e naturale; non la vita di pura intelligenza, nè quella di soli piaceri, ma quella, in cui l' una e gli altri si mescolano, è il bene, ma in essa la conoscenza deve stare in cima, come l'elemento, che porta misura, ordine, e ragionevolezza nel volere e nell' agire. — Non è intanto da sconoscersi una certa titubanza nelle vedute di Platone sul sommo bene. Siccome per lui l'esistenza sensitiva or' è il puro Non-ente, il puro intorbidamento e scontorcimento dell'essere ideale, ed ora da capo la bella copia del suo tipo ideale, così nell' Etica fa capolino or la propensione ascetica a considerar la sensibilità come sola origine del male

(Fedone), ed ora un modo di vedere più positivo (Simposion, Filebo), che giudica una vita senza piaceri come cosa troppo astratta, monotona ed insipida, ed al lato del buono considera come legittimo anche il bello.

b) **La virtù** — La teoria della virtù di Platone è di origine affatto Socratica. Che la virtù sia scienza (Protagora) e però insegnabile (Meno) è per lui indubitato; per ciò che spetta all' unità di essa, se le posteriori investigazioni dialettiche di Platone dovettero dare il risultato, che l'Uno fosse ad un tempo il Più, ed il Più l'Uno, e che in conseguenza la virtù potesse considerarsi tanto come Uno, quanto come Più, egli non però rileva di preferenza l' unità e la connessione di tutte le virtù: e segnatamente nei dialoghi preparatorii ama di descrivere ciascuna virtù come parte di una totalità che tutte le abbraccia. Nella divisione delle virtù Platone per lo più suppone la quatruplicità comunemente ammessa; nella Repubblica (IV, 441) egli tenta la prima volta una deduzione scientifica di esse, riducendole ad una divisione psicologica tripartita. La virtù della ragione è la saggezza, virtù regolatrice e moderatrice, essendo la ragione quella che deve governare nell'anima; la virtù dell'animo è il valore, ajutante della ragione, o sia l'animo, che, ripieno di giusto sapere, nella lotta contro il piacere ed il dolore, i desiderii ed i timori, si prova come giusta nozione intorno a ciò che sia temibile o no; la virtù dei desiderii sensuali, che deve ricondurli alla misura conveniente, è la moderazione; la virtù infine, alla quale spetta l' acconcio ordinamento e sviluppo delle singole forze dell'anima fra loro, l' ordinatrice dell' anima, il vincolo e l' unità delle tre altre virtù, è la giustizia.

Or l' ultimo concetto, quello della giustizia, che connette tutti i fili della teoria delle virtù, trapassa inoltre i confini della vita morale individuale e fonda tutto un mondo morale. La giustizia « in lettere maiuscole » la moralità posta in atto nella vita di tutto insieme, è lo Stato. Solo nello Stato si attua l'esigenza d'un'armonia piena della vita umana.

c) **Lo Stato** — Comunemente si tiene lo Stato Platonico per uno Stato così detto ideale, in altri termini per una chimera, che può bene immaginarsi da un uomo di genio, ma che è inattuabile fra gli uomini, quali esistono sotto la Luna. E si crede che Platone stesso non abbia considerato altrimenti la cosa, e che appunto per avere nella sua Repubblica delineato nient'altro che un puro ideale

di costituzione politica, abbia poi voluto nelle Leggi, com' è detto esplicitamente in questo scritto, proporre cosa che fosse praticabile, dando una filosofia politica applicata dal punto di vista della coscienza comune. Ma in primo luogo non fu questa l'opinione propria di Platone. Sebbene non possa negarsi, che abbia egli stesso dichiarato, non potersi trovar sulla terra lo stato da lui descritto, e che esso sia solamente un tipo celeste, secondo il quale abbia il filosofo a formar sè stesso (IX, 592), non per questo egli richiede meno, che si debba tendere all' effettuazione di esso in modo approssimativo, anzi egli ricerca le condizioni ed i mezzi adatti all'effettuazione d'uno stato così fatto, di sorta che le istituzioni che propone son concepite in massima parte tenendosi conto delle defettuosità vegnenti dal carattere e dalla differenza di temperamento degli uomini. Per un filosofo come Platone, che solo nell' Idea ritrova il Reale ed il Vero, una costituzione che si allontanasse dall'Idea non potea essere che il Non-vero; epperò l'opinione volgare, che gli fa scrivere la sua Repubblica colla coscienza della sua inapplicabilità, sconosce affatto il punto di partenza della filosofia Platonica. È poi una quistione nella sua generalità mal posta quella di sapere, se uno stato, come il Platonico, sia possibile ed il migliore. Lo stato Platonico è l'Idea dello stato greco esposta in forma di una narrazione. D'altra parte l'Idea come il Ragionevole in ogni momento della storia del mondo, appunto perchè è l'Assoluto nel Reale, l'Essenziale ed il Necessario nell' Esistente, non è un Ideale vano ed ozioso. Il vero Ideale non è quello che *deve* passare allo stato di reale, ma quello che è già il Reale stesso e che è il solo Reale; se un Idea fosse troppo buona per l' Esistenza, o la Realtà empirica troppo cattiva in riscontro di essa, ciò costituirebbe un difetto dell' Ideale stesso. Platone quindi non s'è occupato a metter su teorie astratte; il filosofo non può saltare il suo tempo, ma solo riconoscerne lo spirito e comprenderlo. Questo à fatto Platone; egli si mantiene sul terreno dei suoi tempi; è la vita politica greca elevata ad Idea ciò, che forma il vero contenuto della Repubblica Platonica. Platone à in essa esposta la moralità greca dal lato sostanziale. Se la Repubblica Platonica è di preferenza sembrata un Ideale inconciliabile con la Realtà empirica, ciò è dovuto non all'Idealità di essa, ma piuttosto ad un difetto della vita politica antica. Lo stato di costrignimento della libertà soggettiva personale è ciò che formava il caratteristico del concetto ellenico dello Stato, primachè

la dissolutezza cominciasse la decomposizione dello Stato greco. E così presso Platone ancora il lato morale dà il tono al Sostanziale. Le istituzioni del suo stato, per quante sieno state beffate e censurate nell' Antichità, non sono, che conseguenze rigorosamente dedotte dall' Idea dello Stato greco, il quale, a differenza degli Stati moderni, nè al singolo cittadino, nè alle corporazioni lasciava sfera legale di azione indipendente. Il principio della libertà soggettiva mancava; Platone di fronte alle tendenze dissolventi del suo tempo à fatto di questo non riconoscimento del soggetto il principio del suo Stato, applicandolo rigorosamente in tutt' i proprii concetti.

Il carattere fondamentale e generale dello stato Platonico è, adunque, il sacrificio, l' abbandono esclusivo dell' Individuale al Generale, il combaciamento della virtù morale colla politica. Platone vuole, che la moralità diventi generale ed acquisti una ferma esistenza, che il principio sensuale venga in tutti soggiogato al principio intelligente. A quest' effetto un ordinamento generale, cioè politico, deve aver cura dell' educazione di tutti alla virtù, della custodia del buon costume, ed ogni volontà e fine particolare deve confondersi colla volontà e col fine generale. Il principio sensuale è così potente nell' uomo, da non potere divenir inefficace se non in forza di istituzioni comuni, che sopprimano qualsiasi egoistica attività per interessi particolari e facciano andare il particolare nel generale; solo così è possibile la virtù e con essa la vera felicità; la virtù dev'esser reale nello Stato, affinchè possa divenire un fatto nell' individuo. Indi la severità e la durezza del modo platonico di considerar lo Stato. Nello Stato perfetto tutto dev' esser comune a tutti, gioia e pena, ed anche gli occhi, gli orecchi e le mani. Tutti assieme non debbono avere che il valore di uomo generale. Per mandare ad effetto questa generalità ed unità perfetta ogni particolarità e singolarità deve cadere. Proprietà privata e vita di famiglia (a questo corrisponde la comunanza di beni e di donne), educazione ed istruzione, scelta di stato e vocazione, fin la stessa applicazione alle arti ed alle scienze — tutto dev' esser sacrificato allo scopo dello Stato e cadere sotto la guida e la direzione dei Magistrati politici supremi. Il privato deve risolversi a non aspirare ad altra felicità da quella in fuori che gli conviene come ad elemento dello Stato. Laonde la costruzione Platonica dello Stato ideale scende alle più minute particolarità. Platone à quindi dato le regole ed istruzioni più precise sui due mezzi di coltura delle alte classi, sulla ginnastica cioè e

sulla musica, sullo studio della matematica e della filosofia, sulla scelta degli strumenti musicali e sulla misura del verso, sugli esercizii corporali e sul servizio di guerra del sesso femminile, sul contratto di matrimonio, sull'età in cui studiare la dialettica, maritarsi e far figli: per Platone lo Stato non è che un grande istituto di educazione, una famiglia in grande. Anche la poesia lirica Platone vuole, che sia esercitata sotto la vigilanza di giudici. La poesia epica e la drammatica, inclusi Omero ed Esiodo, debbono essere sbandite dallo Stato, l'una perchè commuove, seduce gli animi, l'altra perchè spande idee indegne relative agli Dei. Con rigorismo eguale procede lo stato Platonico a riguardo delle degenerazioni fisiche: i fanciulli nati con mala conformazione o infermi, debbono essere espulsi, gli ammalati non debbono essere nutriti, nè curati. — Noi troviamo quì l'antitesi capitale fra gli Stati antichi ed i moderni Stati di dritto. Platone non à riconosciuto il sapere, la volontà e le risoluzioni dell' individuo, e quest' intanto à certamente dritto a pretenderlo. — Conciliare i due lati, lo scopo generale della comunità ed i fini particolari dell' individuo, associare all' onnipotenza possibile dello Stato la maggiore libertà possibile della volontà individuale dotata di consapevolezza, era il compito riservato allo stato moderno.

Le istituzioni dello stato Platonico sono nettamente aristocratiche. Cresciuto nell'odio contro gli eccessi della democrazia ateniese, Platone preferisce la monarchia illimitata ad ogni altra costituzione, a patto che siane a capo un sovrano perfetto, un filosofo compiuto. È noto il detto Platonico: che allora soltanto potrebbe farsi ottenere allo Stato il suo scopo, quando i filosofi fossero sovrani o i sovrani filosofassero veramente e fondatamente, e dispossassero al potere politico la filosofia (V. 173). Che un solo comandi, a lui sembra bene, perchè la sapienza politica è sempre il privilegio di pochi. Nelle leggi poi Platone rinunzia all'ideale d'un sovrano perfetto, che quasi legge vivente sia in grado di governar lo stato con sapienza assoluta, e preferisce perciò come migliori le costituzioni politiche miste, che anno del monarchico e del democratico. Dalla tendenza aristocratica intanto dell' ideale Platonico riguardante lo Stato, sorge inoltre la severa separazione delle classi e la totale del terzo stato dalla vita politica propriamente detta. Veramente Platone, siccome psicologicamente non ha che la divisione in due del sensibile e dello spirituale, del mortale e dell'im-

mortale, così pure politicamente non ha che la divisione in due della Superiorità e della Sudditanza; questa distinzione fondamentale è posta come condizione necessaria di qualsiasi Stato: analogamente poi al grado psicologico intermedio dell'animo, tra le classi dei governanti e degli artegiani è intromessa quella intermedia dei militari. Così abbiamo tre classi, quella dei governanti corrispondente alla ragione, quella dei custodi o guerrieri corrispondente all'animo, e quella degli operai corrispondente ai desiderii sensuali. A queste tre classi appartengono funzioni distinte, alla prima quella della legislazione e del governo delle cose generali, alla seconda quella della difesa della comunità contro il nemico esterno, alla terza la cura delle cose singolari, dei bisogni, come l'agricoltura, la pastorizia, la costruzione. In considerazione di ciascuna delle tre classi e delle sue funzioni una virtù particolare si conviene allo Stato: per la classe dei governanti la saviezza, per quella dei custodi o guerrieri il valore, per quella degli operai, che vivono ubbidienti ai governanti, la moderazione, che però è di preferenza la virtù del terzo stato; dalla retta unione di queste tre virtù nella vita comune dello Stato prende origine la giustizia dello Stato, virtù, che rappresenta così l'organismo della totalità, la distribuzione organica del tutto nei suoi momenti. Dell'ultima classe, di quella degli operai, Platone si occupa di volo; essa non è che mezzo per lo stato. Egli à pure per non essenziale il rapporto della legislazione e dall'amministrazione della giustizia colla massa del popolo dato all'industria. Tra governanti e custodi minore si è la distanza; Platone anzi, quasi la ragione fosse il sommo grado di sviluppo dell'animo, e rimanendo fedele alla primitiva divisione psicologica bipartita, fa entrare queste due classi l'una nell'altra, volendo che gli anziani ed i migliori dei custodi divengano magistrati. Epperò l'educazione dei custodi dev'essere accuratamente ordinata e regolata dallo Stato, ed in maniera che in essi l'animo, senza perdere della forza, che gli è propria, sia penetrato dalla ragione. Dei custodi quelli, che son più distinti per virtù e per coltura dialettica, vengono, subito dopo il trentesimo anno, separati, provati ed obbligati ad abbracciar cariche, e quando, date prove di sè anche in questa carriera, son giunti al cinquantesimo anno, vengon condotti alla meta, e, se son giunti a discernere l'Idea del Buono, astretti ad effettuare il tipo del Reggente nello Stato ciascuno alla sua volta, consagrando alla filosofia il tempo non impegnato nel governo. Per

mezzo di questa istituzione lo Stato dev'essere innalzato alla condizione di assoluto imperio della ragione, guidato dall' Idea del Buono.

7. *Ricapitolazione.* — Con Platone la filosfia greca è giunta al punto culminante del suo sviluppo. Il sistema Platonico è la prima costruzione completa di tutto l'universo naturale e spirituale sulla base di un principio filosofico, il modello di ogni elevata speculazione, di qualsivoglia idealismo vuoi metafisico od etico. L' idea della filosofia in esso vedesi per la prima volta estesamente messa in atto sulla semplice base Socratica; lo spirito filosofico si è in esso elevato alla piena coscienza di sè stesso, mentre in Socrate non si era mosso, che come oscuro, timido istinto; faceva mestieri che sopraggiungesse il volo d' aquila del genio Platonico, affinchè si spiegasse completamente nel campo della realtà, quello a cui Socrate aveva aperto la strada. Ma Platone pose ad un tempo la filosofia in un'antitesi idealista contra la realtà esistente, la qual cosa, mettendo radice più nel carattere e nella posizione personale dell'autore, che nella natura dello spirito greco, reclamava un compimento per mezzo di una considerazione più realista delle cose, quale si ebbe con Aristotile.

§ 15. — L'antica Accademia.

Nell'accademia antica non regnò spirito inventivo; fatta eccezione di pochi continuatori, non troviamo che stagnazione ed un successivo dileguarsi della maniera Platonica di filosofare. Dopo la morte di Platone Speusippo suo nipote, proseguì per otto anni l'insegnamento nell'accademia; a lui venne dietro Senocrate; poscia furono in funzione Polemone, Cratete, e Crantore. Furon tempi, nei quali scuole formali di alta coltura trovavansi stabilite ed il maestro precedente trasmetteva al posteriore una specie di successione. Per quanto è lecito conchiudere dalle scarse notizie che se ne hanno, l'accademia antica è caratterizzata da una prevalente tendenza alla erudizione, dal predominio degli elementi Pitagorici, segnatamente della teoria dei numeri (con la qual cosa si connette l' alta posizione ottenuta dalle scienze matematiche, specialmente dall' aritmetica e dall' astronomia, ed il discredito in cui cadde la teoria delle idee) dall'introduzione infine di idee demonologiche fantastiche, nelle quali fra altro rappresentava una parte la venerazione

degli astri. — In tempi posteriori vi fu un tentativo di ritornare alla vera dottrina di Platone. Crantore è nominato come primo commentatore degli scritti Platonici.

Siccome Platone fu il solo vero Socratico, allo stesso modo solo vero scolaro di Platone fu Aristotile, quantunque accusato d'infedeltà dai suoi condiscepoli.

Noi passiamo direttamente a lui, essendo che nella sua filosofia si farà manifesto il suo rapporto con Platone ed il suo progresso rispetto a questo suo antecessore.

§ 16. — Aristotile.

1. *Vita e scritti di Aristotile.* — Aristotile nacque nell'anno 385 innanzi Cristo in Stagira, colonia greca della Tracia. Suo padre Nicomaco, medico di professione, fu amico del re di Macedonia Aminta: la prima circostanza può aver influito sull'indirizzo scientifico del figlio, la seconda sulla chiamata alla Corte macedone, che egli si ebbe in processo di tempo. Rimasto di buon'ora privo dei suoi genitori, nel diciassettesimo anno di sua età si recò in Atene presso Platone, nel commercio del quale restò per 20 anni. Sulle sue relazioni personali con Platone corre varia fama, in parte favorevole, come, che Platone pel di lui costante amore allo studio l'abbia chiamato il leggitore, e confrontandolo con Senocrate abbia detto, che costui abbisognasse di sprone, quegli di freno, in parte anche sfavorevole. Tra le imputazioni fattegli dai suoi avversarii trovasi quella d'ingratitudine verso il suo maestro, e quantunque la maggior parte degli aneddoti a ciò relativi meriti poca fede, massimamente perchè Aristotile anche dopo la morte di Platone continuò ad avere rapporti d'amicizia con Senocrate, pure Aristotile scrittore non può essere assolto da una certa mancanza di riguardi verso Platone e la di lui filosofia, benchè la cosa psicologicamente sia spiegabile. Dopo la morte di Platone Aristotile si recò in compagnia di Senocrate presso Ermeias, tiranno della città Misia Atarneus, e quando questi cadde vittima dell'astuzia persiana, egli condusse in moglie la di lui sorella Pithias. Dopo la morte di Pithias sposò Erpillis, da cui ebbe il figlio Nicomaco. Nel 343 fu chiamato dal macedone Filippo ad educare il proprio figlio tredicenne Alessandro. Padre e figlio l'ebbero molto in onore e quest'ultimo anche in prosieguo lo appoggiò nei di lui studii con munificenza

reale. Quando Alessandro partì per la Persia, Aristotile si recò in Atene, dove insegnò nel Likeion, solo ginnasio, che gli restava aperto, dappoichè Senocrate occupava l'accademia, i Cinici il Cinosargo. Dai viali (περίπατοι) presso il Likeion, nei quali egli usava passeggiare filosofando, la sua scuola si ebbe il nome di Peripatetica. Si dice, che Aristotile insegnasse la mattina la scienza più profonda (ricerche acroamatiche) agli scolari già maturi, e nel dopo pranzo ad un numero maggiore le scienze indirizzate alla coltura generale (discorsi essoterici). Dopo la morte di Alessandro, presso del quale negli ultimi tempi egli era caduto in disgrazia, e dopo di avere insegnato per tredici anni in Atene, egli venne dagli Ateniesi accusato (forse per motivi politici) di offesa agli Dei, e lasciò la città, onde gli Ateniesi non si macchiassero di nuovo peccato contro la filosofia. Egli morì nel 332 in Calcide, città dell'Eubea.

Aristotile ha lasciato un numero straordinario di Scritti, dei quali la parte minore (circa un sesto), ma senza confronto la più importante, è pervenuta a noi, in forma però, che dà luogo a quistioni e dubbii. Veramente il racconto di Strabone sul destino degli scritti Aristotelici ed il danno che avrebbero sofferto nella cantina di Scepsite (nella Troade) è stato dimostrato favoloso o tale almeno da doversi restringere ai manoscritti primitivi; ma la forma di frammenti e di abbozzi, che i più di essi ànno, ed in ispecie i più importanti, come la Metafisica, la moltiplicità delle redazioni nelle quali si presenta una stess'opera, l'Etica p. e., il disordine e le sorprendenti ripetizioni che s'incontrano in uno stesso scritto, e la distinzione già fatta da Aristotile stesso fra scritti acroamatici ed esoterici, dan luogo a sospettare, che in massima parte non abbiamo se non discorsi semplicemente orali di Aristotile redatti dai suoi scolari.

2. *Carattere generale e divisione della filosofia Aristotelica.* — La filosofia, che in Platone per forma e contenuto era rimasta popolare, perde con Aristotile la sua particolarità Ellenica e diviene universale: il dialogo Platonico si trasforma in arida prosa, ai miti ed alla veste poetica sottentra una solida e sobria lingua d'arte, il pensiero stato intuitivo in Platone diviene discorsivo in Aristotile, l'immediata intuizione razionale del primo diviene riflessione e nozione nell'altro. Aristotile, allontanandosi dall' unità Platonica dell'essere, rivolge con predilezione lo sguardo sulla moltiplicità dei fenomeni, egli cerca l'Idea solamente nella concreta effettuazion di essi, e però di preferenza concepisce il singolare secondo le sue par-

ticolari determinazioni e le differenze rispettive, anzi che secondo le sue attinenze coll'Idea. Con egual interesse egli abbraccia i fatti che presentano la Natura, la Storia e l'interno dell'Uomo stesso. Ma egli si dirige sempre al singolare, egli à sempre bisogno di fatti, sui quali sviluppare il suo pensiero, è sempre l'empirico, il reale ciò, che sollecita e guida la sua speculazione. Tutta la sua filosofia è descrizione di fatti, ed in tanto merita il nome di filosofica, in quanto essa abbraccia l'empirico nella sua totalità, nella sua sintesi, e mette completamente in atto l'induzione. Aristotile è vero filosofo, perchè è empirico assoluto.

Questo carattere della filosofia aristotelica spiega in primo luogo la sua tendenza enciclopedica, tutto quanto è del demanio dell'esperienza avendo egual dritto ad esser preso in considerazione. Aristotile è quindi il fondatore di parecchie discipline prima di lui ignorate: egli è non pure il padre della logica, ma della storia naturale, della psicologia empirica e del dritto di natura.

L'essersi Aristotile attaccato ai fatti spiega inoltre la sua prevalente propensione alla fisica; imperocchè la Natura è tra le cose di fatto la più immediata. Colla stessa circostanza si connette pure l'altra, che Aristotile, primo trai filosofi abbia studiato la storia intenzionalmente. Il primo libro della metafisica è pure il primo saggio di storia della filosofia, nella stessa guisa che la sua politica è la prima storia critica delle varie forme e costituzioni politiche. Là colla critica dei suoi predecessori, quà con quella delle costituzioni esistenti, egli getta le fondamenta della sua propria teoria, che dà a divedere come la conseguenza dei dati storici.

Dopo ciò è chiaro che anche il metodo di Aristotile dovette esser diverso da quello di Platone. In luogo di esser sintetico e dialettico come costui, egli per lo più si serve dell'analisi e del *regresso*, o sia va dal concreto al fondamento ed alle determinazioni di esso. Se Platone pigliò il suo punto d'appoggio nell'Idea, per illuminare e spiegare i dati empirici; Aristotile piglia il suo nei fatti, per cercare ed indicare in essi l'Idea. Il suo metodo è dunque l'Induzione, cioè la deduzione di proposizioni generali e di massime da una somma di fatti e di fenomeni dati, la sua esposizione è ragionamento comune, è ponderazione assennata di fatti, fenomeni, circostanze e possibilità. Egli procede ordinariamente da osservatore pensante. Rinunziando all'università ed alla necessità dei suoi risultati egli è pago di avere stabilito un vero approssimativo, la maggior verosi-

miglianza possibile. Egli dice spesso, la scienza riferirsi non solo all'immutabile ed al necessario, ma pure a ciò che suole accadere comunemente: il solo accidentale cader fuori della giurisdizione di essa. La filosofia quindi à per lui carattere e valore d'un calcolo di probabilità e la sua maniera di esporre piglia sovente la forma d'un riflettere dubitativo. Indi veruna traccia degl'Ideali Platonici. Indi l'avversione sua pei voli poetici e per le pratiche maniere di dire in filosofia, cosa, che, se gli diè modo di fondare una terminologia filosofica solida, spesso gli fece pure fraintendere i suoi predecessori. Indi ancora nel campo politico l'ordinario suo accomodarsi alla realtà esistente.

Col carattere empirico della filosofia Aristotelica coincide infine la forma sbocconcellata dei suoi scritti, la mancanza di una divisione sistematica e di ordinamento. Sempre coi fatti alla mano procedendo da cosa singolare a cosa singolare, egli prende ciascun campo del reale e lo fa oggetto di uno scritto particolare, ma tralascia per lo più d'indicare i fili, coi quali le parti si tengono unite e si raccolgono nel tutto d'un sistema. Così egli ottiene una quantità di scienze coordinate, delle quali ciascuna à il suo fondamento indipendente, ma non una scienza suprema che tutte le stringa insieme. Un pensiero fondamentale, che guida e ricongiugne, esiste, tutti gli scritti proseguono l'idea d'un tutto; ma nell'esposizione manca tanto qualsiasi membratura sistematica, ognuno dei suoi scritti è così fattamente monografia indipendente e chiusa in sè, che non di rado avviene di sentirsi imbarazzato nel cercar di sapere che cosa Aristotile à tenuto come parte della filosofia e che cosa no. In nessun luogo egli dà uno schema o un piano, prospetti o risultati conclusivi raramente, e le sue svariate divisioni della filosofia son fra loro diverse. Ora egli distingue la scienza in pratica e teoretica, or a queste due aggiunge una terza scienza della produzione artistica, ora parla di tre parti, etica logica e metafisica; la filosofia teoretica egli divide da capo, or in logica e fisica, ora in teologia, matematica e fisica. Ma nessuna di queste divisioni egli à espressamente posto a fondamento dell'esposizione del suo sistema; nel generale egli non dà importanza a questo punto ed anzi mostrasi apertamente contrario al metodo delle divisioni, e se da nostra parte ci attenghiamo alla divisione tripartita di Platone, ciò accade per motivi di opportunità.

3. *Logica e metafisica.* — a. **Concetto e rapporto di entrambe.** — Il nome di metafisica è stato creato dai commentatori di Aristotile.

Platone l' ha chiamata dialettica, ed Aristotile « filosofia prima, » controponendo ad essa la fisica come « filosofia seconda. » Il rapporto di questa filosofia prima colle altre scienze viene da Aristotile così determinato: Ogni scienza, egli dice, prende ad esaminare un campo determinato, una specie particolare dell'Essere, ma nessuno passa a trattare del concetto di esso. È quindi necessaria una scienza, che faccia oggetto d'esame ciò che le altre scienze ammettono per esperienza o ipoteticamente. Ciò fa la filosofia prima, la quale si occupa dell' Essere come Essere, mentre le altre han che fare coll'essere concreto determinato. Come scienza dell'Essere e del suo primo fondamento la metafisica è filosofia prima, perchè costituisce il presupposto delle altre discipline. Se non vi fossero, Aristotile dice, che esseri fisici, la fisica sarebbe la filosofia prima, anzi sola, ma essendovi un'essenza immateriale ed immota, che è il fondamento di ogni essere, deve pur esservi una filosofia prima, e perchè prima, universale. Or questo primo fondamento di ogni essere è Dio, e però Aristotile talvolta chiama pure teologia questa filosofia prima.

È difficile determinare il rapporto di questa filosofia prima, come scienza delle ultime cause, colla scienza detta comunemente logica di Aristotile, di cui si à l'esposizione negli scritti raccolti sotto il nome di Organon. Aristotile stesso non ha trattato nettamente di questo rapporto, in parte per colpa della forma incompiuta della metafisica. Ma siccome comprende le due scienze sotto il nome di logica, siccome segnala espressamente come ricerche logiche quelle intorno all'essere delle cose (VII, 17) ed alla teoria delle idee (XIII. 5), siccome ampiamente cerca di stabilire (li. IV.) il principio logico della contraddizione quale presupposizione assoluta d'ogni pensare parlare e filosafare in metafisica, ed attribuisce le ricerche sull' argomentazione alla scienza che ha da occuparsi anche dell'Essere (III, 2, IV, 3), siccome dà di nuovo nella metafisica (li. V) una discussione sulle categorie, alle quali egli aveva già consacrato una descrizionne particolare incorporata nell'Organon, questo almeno può sostenersi con sicurezza, che per lui le ricerche dell'Organon non sono affatto separate da quelle della metafisica, e che la separazione comune della logica formale e della metafisica non è nel suo senso, con tutto che egli abbia tralasciato di aggiustarle bene fra esse.

b) **La logica.** — Compito principale tanto della facoltà logica naturale, quanto anche della logica come scienza ed arte è quello di

fare illazioni e giudicarle e di potere per mezzo di esse provare. Secondo questi punti di vista naturali, che si trovano nella cosa stessa, Aristotile à distribuito la dottrina logica e dialettica frai varii scritti dell'Organon. « Le categorie » sono il primo scritto dell'Organon, scritto che tratta dei singoli concetti, delle determinazioni generali dell'essere, ed offre il primo saggio di ontologia. Aristotile memora dieci di tali categorie, la sostanza individuale, la qualità, la grandezza, la relazione, la determinazione di luogo, quella di tempo, la situazione, lo stato, l'agire il soffrire. Il secondo scritto tratta del discorso come espressione dei pensieri (de interpretatione) e discute la teoria delle parti del discorso, delle proposizioni e dei giudizii. Sono il terzo scritto i libri analatici, che dimostrano come le conseguenze possano ricondursj ai loro principii e venir ordinate secondo le premesse. I primi analitici contengono in due libri la teoria generale del sillogismo. Le conclusioni poi secondo il loro contenuto e scopo sono o apodittiche e contengono una verità certa è rigorosamente provata, o dialettiche e riferisconsi al controvertibile ed al probabile, o finalmente sofistiche, se con argomenti fallaci si spacciano come conclusioni giuste senza esserlo. La teoria delle conclusioni apodittiche e della prova è data nei due libri dei secondi analitici, quella delle dialettiche negli otto libri della topica, e l'altra delle sofistiche nello scritto « sulla fallacia delle conclusioni sofistiche ».

Ognuno conosce le particolarità della logica aristotelica per mezzo delle comuni esposizioni formali di questa scienza, il di cui materiale Aristotile à quasi compiutamente fornito, sicchè fu possibile a Kant il dire, che dai tempi di Aristotile la logica non abbia fatto nè un passo innanzi, nè un passo indietro. Solo in due punti la logica formale presente à oltrepassato Aristotile, aggiungendo, primo, all' argomentazione categorica, sola tenuta presente da Aristotile, l'ipotetica e la disgiuntiva, secondo, alle prime tre figure dell'argomentazione la quarta. Ma in quanto riguarda l' imperfezione della logica aristotelica, degna di scusa nel fondatore della scienza, ed il procedere affatto empirico, la logica presente l'à conservato non solo, ma l'à pure elevato a principio colla contraposizione non Aristotelica delle forme del pensiero e dell'oggetto di esso. Aristotile à propriamente avuto in mira il raccogliere i fatti logici relativi alla formazione delle proposizioni ed al processo del raziocinio, e nella sua logica non à fatto che dare una storia naturale del pensiero finito.

Ora per quanto sia da aversi in pregio questo essersi per la prima volta acquistato coscienza delle operazioni logiche dell'intelletto, questo astrarre dal materiale del pensiero che si rappresenta le cose, altrettanto sorprendente è la mancanza, che vi si osserva, di ogni deduzione e fondazione scientifica. Le dieci categorie p. e. che egli, come si è notato, tratta in uno scritto particolare, vengono da lui semplicemente numerate, senza darsi di questo annoveramento una ragione o un principio di divisione; per lui stà solo come fatto, che vi sieno tante categorie, anzi nei varii scritti le indica diversamente. Nel modo stesso egli adotta empiricamente le figure del raziocinio: egli le considera solamente come forme e determinazioni di rapporto del pensiero formale, ed in questa guisa, contuttochè dichiari il raziocinio o sillogismo sola forma della scienza, rimane frai limiti della logica dell'intelletto. Nella sua metafisica, nella sua fisica e via via, non vedonsi applicate le regole dell'argomentazione formale, che sviluppa nell'Organon; la qual cosa dimostra, che egli non à fatto penetrar ben dentro al suo sistema nè la teoria delle categorie, nè la sua analitica in generale; le sue ricerche logiche nella generalità rimangono estranee allo sviluppo dei suoi pensieri filosofici ed in massima parte non ànno che il valore d'investigazioni preliminari agli studii grammaticali.

c) **La metafisica.** — Di tutti gli scritti aristotelici la metafisica è quello che meno forma un tutto unito, essendo invece una raccolta di abbozzi, che proseguono è vero una certa idea fondamentale, ai quali nientedimeno manca il nesso interno ed il compiuto sviluppo. In esso posson distinguersi otto gruppi principali: 1) Critica dei sistemi filosofici anteriori dal punto di vista dei quattro principii Aristotelici, li. 1. 2) Esposizione delle aporie o quistioni filosofiche preliminari, III. 3) La tesi della contraddizione, IV. 4) Le definizioni, V. 5) Discettazione intorno al concetto della sostanza individuale (οὐσία) ed all'essere concezionale (del τὶ ἦν εἶναι) o i concetti di materia (ὕλη), forma (εἶδος) e di quello di cosa (σύνολον) composto dei due primi, VII. VIII. 6) Potenzialità ed attualità, IX. 7) Lo spirito divino, che immoto tutto muove, II. 8) A ciò si aggiunge la polemica contra le teorie platoniche delle Idee e dei numeri, disseminata in tutta la metafisica, ma compita specialmente nei libri XIII e XIV.

aa) *Critica Aristotelica della teoria Platonica delle Idee.* Nella contraddizione di Aristotile alla teoria Platonica delle idee è da cer-

carsì la differenza specifica dei due sistemi, perlocchè Aristotile stesso ad ogni occasione, che gliene si presenta, ritorna su questa sua opposizione contro gli accademici (V. specialmente Mat. 1. e XIII). Platone avea visto ogni realtà nell'Idea, ma l'Idea era per lui la verità tuttavia rigida, non intrecciata nella vita e nel movimento dell'esistenza. L'Idea era così piuttosto limitata, ed avea di contro a sè, per quanto poco Platone il volesse, il mondo dei fenomeni con essere indipendente, di cui non portava in sè il principio. Ciò è riconosciufo da Aristotile, quando sostiene, che le Idee Platoniche non sieno se non « cose sensibili eternate » e che con esse non si spiega nè l'essere nè il divenir del sensibile. Per evitar queste conseguenze Aristotile dà allo Spirituale un rapporto originario col fenomeno, che per lui è quello del reale col possibile, della forma colla materia, e raffigura il concetto come la realtà assoluta della materia, e la materia come il concetto esistente in sè. Ora ecco in che modo egli appoggia le sue obiezioni contro la teoria Platonica delle Idee.

Mettendo da parte, che Platone non à prodotto prova sufficiente della realtà oggettiva delle Idee, della indipendenza di esse dalle cose sensibili, in altri termini che la sua teoria non è giustificata, essa è in primo luogo affatto inutile, non portando in sè un principio di spiegazione dell'esistente. Le Idee son prive di ogni contenuto proprio ed indipendente. Basta ricordare come son nate. Per salvare la possibilità della scienza Platone avea cercato di produrre sostanze particolari, indipendenti dal sensibile, poste al sicuro della corrente di esso. A quest'uopo intanto nient'altro gli si offriva se non le cose singolari, sensibili appunto. Egli quindi generalizzando la forma di queste cose singolari le affermò come Idee. E così avvenne, che queste fossero poco diverse dalle cose singolari, che prendon parte in esse. Tanto l'ideale quanto l'empirico di questo raddoppiamento sono la stessa cosa. È facile persuadersene, quando s'invitino i settatori della teoria delle idee a dire con precisione, che cosa in somma propriamente sono le loro sostanze non transitorie accanto alle singole cose sensibili, che prendon parte in esse. Tutta la differenza tra esse si limita ad un semplice *in sè* appiccato alle ultime; invece di uomo, cavallo, si dice oramai uomo in sè, cavallo in sè. È sopra questa semplice alterazione formale, che riposa la teoria delle Idee; il contenuto finito rimane, ma viene indicato come eterno. Aristotile compendia questa obiezione, che nella teoria delle Idee

propriamente si produce il sensibile come non sensibile, dotandolo del predicato dell'immutabilità, chiamando le Idee « cose sensibili eternate, » non come se esse fossero realmente qualche cosa di sensibile, di esteso, ma perchè in esse le cose individuali, sensibili, vengono immediatamente enunciate come cose universali. Egli sotto questo aspetto le ragguaglia agli Dei della religione popolare antropomorfita, dicendo, che come questi non sono altro che uomini divinizzati, così quelle non sieno che cose naturali potenziate, cose sensibili elevate al grado di cose non sensibili. Or questa « sinonimia », che ha luogo fra le Idee e le rispettive cose individuali dà all'accettazione delle Idee l'aspetto d'un raddoppiamento superfluo ed incommodo degli oggetti della conoscenza. Perchè supporre due volte la stessa cosa? Perchè oltre la dualità, la trinità sensibile, una dualità, una trinità nell'Idea? Ad Aristotile sembrano in conseguenza gli aderenti della teoria delle Idee, quando assumono un idea per ogni classe di cose naturali, e mediante questa teoria mettono in campo una doppia serie sinonima di sostanze sensibili e soprassensibili, quali uomini, che credendo di non poter computar bene egualmente con pochi numeri, li moltiplicassero prima di cominciare i loro calcoli. — Adunque per dirlo ancora una volta: la teoria delle Idee è una tautologia e per la spiegazione dell'esistente affatto inutile. « Le Idee non servono in modo alcuno alla conoscenza delle singole cose, che prendono parte in esse, perchè non sono immanenti nelle cose stesse, ma sono dalle medesime separate. » — Egualmente inutili sono le Idee, quando sòn considerate in rapporto al nascere ed al perire delle cose sensibili. Esse non contengono alcun principio del prodursi del movimento. In esse non si trova causalità che produca o spieghi i fatti. Essendo esse stesse immote e prive di processo, se avessero una virtù non potrebbero avere ad effetto che il riposo completo. Egli è veramente detto nel Fedone di Platone, che le Idee sian causa tanto dell'essere, quanto del divenire; nientedimeno ad onta delle Idee niente ha luogo senza un movente, e le Idee nella loro separazione dal divenire non sono così fatti movente. — Aristotile poi disegna ulteriormente questo rapporto indifferente delle Idee col nascere e coll'esistere del reale, il rigido loro isolamento, ricorrendo all'uso delle categorie di potenzialità e di attualità, e dicendo che le Idee sieno semplicemente potenziali, semplici possibilità, puro essere in sè, perchè ad esse manca l'attualità. — La contraddizione interna della teoria delle

Idee è in breve questa, che essa afferma una cosa singolare immediatamente come generale, ed al rovescio il generale, il genere come insieme numericamente singolare, che essa pone l'Idea da un lato come essere singolare separato, dall'altro lato come cosa cui si può prender parte, epperò generale. In conseguenza benchè le Idee sieno originariamente concetti di genere, generalità, nate dalla fissazione dell'ente nell'esistente, dell'uno nel molteplice, del costante nel mutabile, pur esse, dovendo essere secondo la presupposizione dei Platonici sostanze singolari, non sono affatti definibili; dappoichè di una cosa assolutamente singolare, di un individuo, non è possibile definizione, nè deduzione, essendo che la parola—e solo in fatti di parole una definizione è possibile—di sua natura è una generalità e conviene anche ad altri oggetti, oltre quello che si à sott'occhio, e tutt'i predicati, coi quali io cerco di determinare una cosa singolare non sono a questa particolari. Laonde i settatori della teoria delle Idee non sono in grado di determinare un Idea concezionalmente: le loro Idee sono indefinibili. — In generale Platone à lasciato all'oscuro il rapporto delle cose singolari colle Idee. Egli chiama le Idee tipi e fa prender in esse parte alle cose: queste però son vuote metafore poetiche. Come dobbiamo insomma rappresentarci questo « prender parte, » questo copiar de'modelli soprassensibili? Invano si cercherebbero in Platone illustrazioni precise su questo punto. Come e perchè la materia prenda parte nell'Idea, non può certamente trascurarsi d'indagare. Per dichiararlo bisognerebbe in soprappiù delle Idee assumere un altro principio superiore, che contenesse la causa di questa « partecipazione » delle cose, dappoichè senza un movente non si vede il fondamento della « partecipazione ». Ad ogni modo all'Idea (p. e. a quella dell'uomo) ed al fenomeno (p. e. al singolo uomo determinato) dovrebbe soprastare una terza cosa, una cosa comune all'uno ed all'altro, nella quale ambo sarebbero una stessa cosa, in altri termini, come Aristotile spesso objetta, la teoria delle Idee mena ad ammettere un « terzo uomo ». — Il risultato di questa critica Aristotelica è l' immanenza del generale nel singolare. Per quanto è stato legittimo il modo di procedere di Socrate quando à cercato di scoprire il generale come essenza del singotare e di dare definizioni concezionali (dappoichè senza generale no v'à possibilità di scienza), altrettanto è sbagliata la teoria Platonica, che à dato un'esistenza indipendente a questi concetti generali e li ha elevati a sostanze singolari reali. Niente di ciò che è generale, niente

di ciò che è specie o genere esiste accanto al singolare e separatamente da esso; una cosa ed il suo concetto non possono esser separati. Con queste proposizioni Aristotile nonchè staccarsi dall'idea fondamentale di Platone, che solo il generale veramente esista e sia l'essenza delle singole cose, la libera piuttosto dall'astrazione ad essa appiccata e l' accomoda più intimamente col mondo dei fenomeni. L'ipotesi sua fondamentale, a dispetto dell'apparente contraddizione col maestro, è la stessa, che quella di Platone, che cioè nel concetto venga riconosciuta e rapppresentata l' essenza di una cosa (τό τί ἐστιν, τὸ τὶ ἦν εἶναι); solamente egli non vuol separato il generale, il concetto, dal fenomeno determinato , come non l' è la forma dalla materia , e l' essenza, la sostanza (οὐσία) nel suo senso più proprio per lui non è già una qualche cosa generale , ma ciò , che non si dice di un'altra cosa, e di cui si dice il resto, ciò che la tal cosa (τόδε τι) è, l'essenza singolare, la cosa singolare.

bb.) *I quattro principii o cause Aristoteliche* , *ed il rapporto fra forma e materia.* — Dalla critica della teoria Platonica delle Idee risultano immediatamente le due determinazioni fondamentali del sistema Aristotelico, che ne sono come il perno, le determinazioni di materia (ὕλη) e forma (εἶδος). A dir vero Aristotile numera per lo più, quando si distende, quattro principii o cause metafisiche, materia, forma, causa motrice, scopo. In una casa p. e. il legname da costruzione è la materia, il concetto della casa la forma, l'architetto la causa motrice, la cosa stessa lo scopo. Ma un più minuto esame riduce queste quattro determinazioni fondamentali di ogni essere all'antitesi fondamentale di materia e forma. In primo luogo il concetto della causa motrice coincide co'due altri principi ideali, col principio della forma e con quello dello scopo. Di fatti causa motrice è ciò, che produce il passaggio dalla realtà incompiuta o dalla potenzialità alla realtà compiuta (l'attualità, entelechia), della materia alla forma. Ad ogni movimento intanto dell'incompiuto verso il compiuto, il prius, il motivo concezionale di questo movimento è il compiuto. Così la causa motrice e produttrice dell'uomo è l'uomo; la forma della statua, esistente nell'intelligenza (nella contemplazione artistica) dello statuario è la causa del movimento, per mezzo del quale la statua si effettua; la salute è nel pensiero del medico primachè divenga causa della guarigione. A questo modo la medicina è fino ad un certo punto la salute, e l'architettura la forma della casa. La causa motrice o prima è poi ancora identica colla causa finale o collo scopo, dappoichè il

motivo di ogni divenire, di ogni movimento, è lo scopo. La causa motrice della casa è l'architetto, ma la causa motrice dell'architetto è lo scopo da effettuarsi, la casa. Gli esempii recati poi dimostrano che anche le determinazioni fondamentali di forma e di scopo coincidono, rannodandosi entrambi nel concetto di attualità o realtà (ἐνεργεια). Imperocchè lo scopo di qualsiasi cosa è il suo essere completo, il suo concetto o la sua forma, l'esplicazione a realtà piena di ciò, che in esso è potenzialmente contenuto. Lo scopo della mano è il concetto di essa; lo scopo del granello di seme è l'albero, il quale è ad un tempo essenza del granello di seme. Non rimangono adunque, che le due determinazioni fondamentali materia e forma, che non rientrano l'una nell'altra.

La materia concepita nella sua astrazione dalla forma è per Aristotile ciò che è del tutto privo di predicato, indeterminato, indifferente, ciò che è come permanente in fondo ad ogni divenire e prende le forme più opposte, ma per essenza è diverso da ogni cosa che diviene, ed in sè non à forma determinata, ciò che ha la possibilità di divenir tutto, ma in realtà è niente. Con questo concetto della materia Aristotile si vanta di aver vinto la difficoltà variamente mossa intorno al come in generale qualche cosa possa aver luogo, mentre che ciò che esiste non può provenire nè dall'ente, nè dal non ente. Imperocchè non dal semplice non ente le cose prevengono, ma solo dal non-ente secondo la realtà, cioè dall'ente in potenza. L'ente possibile (potenziale) è tanto non-ente, quanto realtà. In conseguenza ogni cosa naturale esistente è un possibile giunto alla realtà. Laonde per Aristotile la materia è un sostrato molto più positivo che per Platone, il quale l'avea dichiarata assolutamente non-ente. Ciò spiega pure, come Aristotile abbia potuto concepir la materia in opposizione alla forma come una negazione positiva, (στέρησις) come una controposizione alla forma.

Siccome la materia coincide colla potenzialità, la forma coincide coll'attualità. Essa è ciò che della materia non differenziata, nè determinata, fa una cosa differenziata, una tal cosa (τόδε τι), una cosa reale; essa è la virtù particolare, l'attività piena, l'anima d'ogni cosa. Laonde quel, che Aristotile addimanda forma, non è da scambiarsi con ciò, che noi chiamiamo foggia. Una mano troncata p. e. ha tuttavia la conformazione esterna di una mano, mentre secondo il concetto Aristotelico essa è mano solo giusta la materia, non secondo la forma: è mano effettiva, mano secondo la forma quella

soltanto, che può compiere la funzione propria di una mano. È pura forma ciò, che in realtà è senza materia (τὸ τί ἦν εἶναι), o il concetto dell'essenza; il puro concetto. Ma così fatta forma pura non esiste nel campo reale dell'essere determinato: ogni essere dato, ogni sostanza individuale (οὐσία), tutto ciò che è la tal cosa, è piuttosto un composto di materia e di forma, un σύνολον. È adunque la materia che impedisce a ciò che esiste di esser pura forma, puro concetto, essa è il fondamento del divenire, della pluralità, della molteplicità e dell'accidentalità, è dessa che ad un tempo mette limiti alla scienza. Imperocchè l'individuale non è riconoscibile nella misura, nella quale in sè porta il materiale. Dal detto poi risulta insiememente, che l'antitesi tra materia e forma è qualche cosa di scorrevole; ciò che sotto un aspetto è materia, è forma sotto un altro: il legno da costruzione in riguardo alla casa fatta è materia, in riguardo all'albero non tagliato è forma; l'anima relativamente al corpo è forma, relativamente alla ragione, che è forma di forma (εἶδος εἴδως), è materia. Da questo punto di vista la totalità delle cose esistenti deve figurarsi come una scala graduata, il di cui gradino più basso è una prima materia (πρώτη ὕλη), la quale non è affatto forma, ed il gradino più alto è un'ultima forma, che non è affatto materia, ma pura forma (lo spirito assoluto, divino): ciò che si trova frai due punti estremi, è sotto un aspetto materia, sotto un altro forma, o sia un continuo trapasso dell'una nell'altra. Questo è il punto di vista, primamente trovato nella via analitica dell'osservazione della natura, e posto poi a fondamento delle vedute Aristoteliche intorno alla natura, che cioè la natura tutta sia una continua, graduale trasformazione della materia, un eterno svolgersi di questo inesauribile fondo primitivo a formazioni ideali sempre superiori. Che ogni materia diventi forma, ogni potenza realtà, ogni essere sapere, questa è naturalmente la pretensione benchè ineffettuabile, della ragione, questa la meta di ogni divenire — ineffettuabile, dappoichè Aristotile sostiene esplicitamente, che la materia come privazione della forma, come στέρησις, non possa mai del tutto giungere alla realtà e con essa alla conoscenza. Laonde il sistema aristotelico finisce ancor esso col dualismo insuperato di materia e di forma.

cc.) *Potenzialità ed attualità* (δύναμις *ed* ἐνέργεια). — Il rapporto della materia con la forma, logicamente concepito, si è prodotto come il rapporto della potenzialità con l'attualità. Aristotile ha il primo creato queste denominazioni nel loro significato filosofico, ed esse

sono al più alto grado caratteristiche pel suo sistema. Nel movimento dell'essere in potenza all' essere attuale abbiamo il concetto esplicito del divenire; nei quattro principii in generale la separazione di questo concetto nei suoi momenti. Il sistema di Aristotile è in conseguenza un sistema del divenire ed in esso ritorna il principio di Eraclito, concepito con più ricchezza ed aggiustatezza, nella stessa guisa che in Platone ritorna il principio degli Eleati. Aristotile à con ciò fatto un passo importante per superare il dualismo platonico. Se la materia è la possibilità della forma, il divenir della ragione, l'antitesi tra Idea e mondo dei fenomeni è superata in principio almeno, potenzialmente, in quanto che havvi un essere, che s'incontra tanto nella materia, quanto nella forma, salvo la diversità dei gradi di sviluppamento. Aristotile rende sensibile il rapporto del potenziale con l' attuale confrontandolo al rapporto di ciò che non è lavorato con ciò che è lavorato, dell'architetto col costruttore, di chi dorme con chi è desto. Il granello di seme è potenzialmente albero, l'albero cresciuto è tale attualmente; è potenzialmente filosofo anche chi non è presentemente occupato di filosofia; è potenzialmente vincitore il buon generale anche prima della battaglia; lo spazio è potenzialmente divisibile all'infinito; in generale è in potenza tutto ciò che à un principio di movimento, di sviluppo, di mutamento, di diversità, tutto ciò che senza ostacolo esterno da sè diventerà qualche cosa. Al contrario attualità o entelechia dinota l'atto compiuto, lo scopo raggiunto, la realtà effettuata (l'albero cresciuto p. e. è l'entelechia del granello di seme), l'azione in cui l'atto ed il compimento di esso coincidono, come p. e. vedere, pensare: vede ed à visto, pensa ed à pensato sono la stessa cosa, mentre nelle azioni successive, p. e. imparare, camminare, guarirsi, le due cose son separate. In questo concepir la forma (o Idea) come attualità o entelechia, nel rannodarla cioè al movimento del divenire, stà la divergenza principale del sistema Aristotelico dal Platonico. Platone suppone l'Idea come essere in riposo, controposto al divenire ed al movimento, per sè stante, presso Aristotile essa è l'eterno prodotto del divenire, energia perenne, attività in realtà completa, scopo raggiunto ad ogni momento col muoversi di ciò che è in sè (potenzialità) verso ciò che è per sè (attualità), essere non già bello e fatto, ma perennemente prodotto.

dd.) *Lo spirito assoluto, divino.* — Aristotile à da varii lati cercato di basare il concetto dello spirito assoluto, o, com'egli pure lo chiama,

del primo motore, attaccandosi di preferenza al rapporto di potenzialità e di attualità. a. *La forma cosmologica.* L'attuale è sempre anteriore al potenziale, non solo in quanto al concetto — essendo che non possa parlarsi di potere che riferendosi all'attività — ma pure per rispetto al tempo, dappoichè il possibile non divien reale, che per mezzo di un agente; l'informe piglia forma per mezzo di ciò che à forma; ciò mena ad ammettere un motore primo, che è pura attività. O pure : il movimento, il divenire, una serie di causalità è possibile sol quando esiste un principio del movimento, un motore; questo principio del movimento poi dev'esser tale, che l'attualità sia la sua essenza, non potendo ciò che esiste solo come possibile, nè passare alla realtà, nè per conseguenza esser principio del movimento. Laonde ogni divenire suppone qualche cosa di eterno, di non fatto, che, immoto egli stesso, sia principio del movimento, primo motore. b. *Forma ontologica.* Dal concetto di potenzialità parimenti risulta che l'Eterno, l'Ente necessario non può esser potenziale. Imperocchè quello, che è di natura potenziale, può essere, come non essere : quello poi, che può non essere, è passaggiero. Quello adunque, che è assolutamente intransitorio, non è potenziale, ma attuale. O pure: se la potenzialità fosse la prima cosa, sarebbe possibile che nulla esistesse, la qual cosa contraddice al concetto dell'assoluto, che esclude il poter non essere. c. *Forma morale.* La potenzialità è sempre la possibilità di passare all'opposto. Chi à la potenza di star bene à quella pure di stare ammalato. In conseguenza l'attualità vale più della potenzialità, e sol essa conviene all'Eterno. d. Se il rapporto di potenzialità ed attualità è identico a quello di materia e forma, gli argomenti a favore dell'esistenza di un essere, che sia pura attualità, possono venir anche concepiti nel seguente modo: l'ammettere in un estremo una materia informe assoluta(la πρώτη ὕλη) rende necessario ammettere nell'estremo opposto una forma immateriale assoluta (un πρῶτον εἶδος). E siccome il concetto della forma si scinde nelle tre determinazioni fondamentali della causa movente, concezionale e finale, così l'Eterno è pure il principio assoluto del moto (motore primo, πρῶτον κινοῦν), il concetto assoluto o il puro intelligibile (puro, τί ἦν εἶναι) e scopo assoluto (primo bene).

Tutti gli altri predicati del motore primo e del principio supremo del mondo derivano con logica necessità da queste premesse. Esso è uno, dappoichè il fondamento della pluralità, della molteplicità dell'essere stà nella materia, senza esser partecipe di essa; è immo-

bile ed immutabile, perchè altrimenti non potrebb'essere il motore assoluto, la causa di ogni divenire; esso è vita come scopo attivo di sè stesso, come entelechia; intelligibile ed intelligenza ad un tempo, perchè assolutamente immateriale e fuor di natura, intelligenza, attiva, cioè pensante, perchè per essenza è attualità pura, intelligenza che pensa sè stessa, perchè il pensiero divino non può avere effetto fuor di se stesso, e perchè se fosse il pensiero di cosa diversa da sè stesso, dovrebbe prima passare dalla potenza all'attualità. Indi la famosa definizione aristotelica dell'assoluto, che esso sia cioè il pensiero del pensiero (νόησις νοήσεως), l'unità personale del pensiero e della cosa pensata, della conoscenza e della cosa conosciuta, il soggetto-oggetto assoluto. La Metaf. XII, 7. contiene una raccolta di questi attributi dello spirito divino, una descrizione a foggia d'inno del Dio eterno, beato, che in eterno riposo sa di essere la verità assoluta, che non à bisogno d'azione ed in conseguenza neppur di virtù, che gode sè stesso.

Aristotile, come risulta dalla fatta esposizione, contuttochè abbia spinto verso l'Idea del suo spirito assoluto per mezzo di parecchie conseguenze del suo sistema ed in varii modi preparatoriamente svoltata, pur non l'à completamente sviluppata, ed ancor meno l'à in maniera soddisfacente aggiustata alle basi ed alle presupposizioni fondamentali della sua filosofia. Essa comparisce nel dodicesimo libro della Metafisica in foggia di semplice assertiva, ed anzi inaspettatamente, senza l'aiuto e la mediazione dell'induzione. Essa si abbatte allora in significanti difficoltà. Non si vede, perchè l'ultimo fondamento del moto, che immediatamente è solo lo spirito assoluto, debba venire concepito ancora come essere personale; non si vede come qualche cosa possa essere causa motrice, essendo essa stessa immota, causa di ogni divenire, cioè del nascere e del perire, ed energia eguale a sè stessa, principio di movimento senza potenza (potenzialità): imperocchè ciò che muove deve pur essere in un rapporto di passione e di azione colla cosa mossa. In generale Aristotile, cosa che già risulta da queste contraddittorie determinazioni, non à svolto completamente e conseguentemente il rapporto tra Dio e Mondo. Avendo egli dato allo spirito assoluto la sola parziale determinazione di ragione teoretica e contemplativa ed escluso da esso come dal fine perfetto ogni fare ed agire, che suppongono un fine imperfetto, così manca il giusto motivo dell'attività di esso spirito in relazione al mondo. Nella sua posizione puramente teoretica esso

non è veramente motore primo; oltramontano ed immoto, qual'è di sua natura, colla sua attività non entra neppure nella vita del mondo; e siccome la materia da sua parte non diventa mai del tutto forma, così mostrasi ancor quà il dualismo non conciliato tra spirito divino e l'inconoscibile *In sè* della materia. Le obiezioni sollevate da Aristotile contro il Dio di Anassagora colpiscono in parte la sua propria teoria.

4. *Fisica Aristotelica.* La fisica Aristotelica, la quale abbraccia la massima parte dei suoi scritti, rintraccia il divenire ed il sollevarsi della materia alla forma, ricerca la serie di gradi, che la Natura, essere vivente, percorre, per diventare anima individuale. Ogni divenire à uno scopo, lo scopo è poi forma, e la forma assoluta è lo spirito. È in conseguenza, che Aristotile vede lo scopo ed il centro della natura terrestre nella forma realizzata, nell'uomo, e propriamente nell'uomo maschio. Tutto il più che esiste sotto la Luna è quasi un fallito tentativo della Natura di produrre l'uomo maschio, un soprappiù risultante dall'impotenza della Natura di soggiogar la materia da per tutto e ridurla alla Forma. Tutto ciò che non raggiunge lo scopo generale della Natura dev'essere considerato come imperfetto ed è propriamente un'eccezione o un aborto. Così ad Aristotile già pare aborto, se il figlio non rassomiglia al padre, e la nascita d'una femmina è per lui solo un grado minore di aborto, il quale procede dalla circostanza, che l'uomo generatore quale principio formativo non ebbe forza abbastanza. In generale Aristotile considera la femmina in confronto dell'uomo come una cosa mutilata, ed andando innanzi trova nani gli altri animali fuor dell'uomo. Se la Natura operasse con piena coscienza, sarebbero inesplicabili tutte queste formazioni naturali imperfette e disadatte, tutti questi sbagli; ma essa non compie l'opera con intelligenza chiara, con riflessione ragionevole, essa è un artefice che opera con istinto inconsciente.

a) Nei libri della fisica Aristotile à investigato le condizioni generali di ogni esistenza naturale, movimento, spazio e tempo. Anche questi concetti fondamentali fisici si riducono ai concetti fondamentali metafisici della potenzialità e dell'attualità; il movimento è quindi definito come l' attività di ciò che è in potenza, epperò come cosa medià tra l'essere potenziale e l' attività del tutto effettuata; lo spazio come la possibilità del movimento, e perciò à la qualità di esser divisibile all' infinito, ma potenzialmente, non attual-

mente; il tempo come misura del movimento esprimibile in numemeri, parimente divisibile all'infinito, come il numero del movimento in rapporto al prima ed al dopo. Tutt'e tre sono infiniti, ma l'infinito, che s'incontra in essi, è un tutto solo potenzialmente, non attualmente : esso non abbraccia, ma è abbracciato, cosa questa che sconoscono coloro, i quali danno il vanto all' infinito di tutto abbracciare, di tutto racchiudere in sè, perchè à qualche somiglianza col tutto.

b. Dal concetto del movimento Aristotile desume le sue vedute intorno all'universo intero, le quali si trovano esposte nei suoi libri « del cielo. » Il movimento più perfetto , perchè incessante , chiuso in sè ed uniforme, è il movimento circolare. Il mondo come tutto è quindi un tutto chiuso in sè, sottoposto alla condizione del movimento circolare , ed à forma di globo. In questo sferico universo poi, per l'additata ragione appunto, che migliore d' ogni altro è il movimento che ritorna in sè, è migliore quella sfera., che è partecipe del movimento circolare perfetto , ed in conseguenza quella che si trova alla periferia , peggiore quella che si accampa nel centro del globo mondiale. Nel primo caso è il cielo , nel secondo la terra, fra entrambi sono le sfere dei pianeti. Il cielo, come luogo del movimento circolare e teatro di un ordine perenne , è il più vicino alla prima causa motrice e si trova sotto l' azione immediata di essa; esso consta non di materia passaggiera, ma dell'elemento superiore dell'etere; in esso gli antichi , guidati da una esatta tradizione di saggezza primitiva scomparsa, àn cercato il divino. Le sue parti, le stelle, sono esseri impassibili, non invecchianti ed eterni , che àn conseguito il fine ottimo , eternamente dati ad instancabile attività, e benchè non riconoscibili chiaramente, pure in ogni caso più divini dell'uomo. Una sfera inferiore rispetto a quella delle stelle fisse è la sfera dei pianeti , ai quali Aristotile oltre i cinque noti agli antichi aggiunge pure il Sole e la Luna. Essa è meno vicina al perfetto: invece di moversi in circolo, come il cielo delle stelle fisse, a destra , si move anche in direzione opposta ed in orbite oblique ; nulladimeno anch' essa à i suoi motori divini , che pure sono esseri eterni e spirituali. Nel mezzo del mondo stà in fine il globo terraqueo, il più distante dal primo motore, e però solo in minima parte compartecipe del divino ; campo di perenne vicenda fra nascere e morire, mantenuta dall' influenza dei pianeti, segnatamente del Sole; copia non per tanto dell'eternità del celeste

appunto in grazia della sua continuità infinita. In tal guisa per la spiegazione della natura son dunque necessarie tre specie di esseri, che rappresentano ad un tempo tre gradi della perfezione, un essere immateriale, che, immoto esso stesso, muove, cioè lo spirito assoluto o Dio; in secondo luogo un essere, che vien mosso e muove, non senza materia, egli è vero, ma eternamente ed intransitoriamente muove con moto circolare costantemente uniforme, ed è la regione sopraterrestre del cielo; finalmente nel più basso grado l'essere passeggiero di questa terra, al quale spetta solamente la parte passiva dell'esser mosso.

c.) La natura in senso stretto teatro dell'azione degli agenti elementari, ci presenta una serie graduata, un passaggio continuo dal mondo elementare a quello delle piante, e da questo all'altro degli animali. I corpi naturali privi di vita occupano il posto più basso, puri prodotti degli elementi mescolantisi, i quali perciò ànno la loro entelechia solamente nei rapporti determinati di mescolanza di questi elementi; l'energia loro al contrario consiste solo in questo, che essi tendono verso un conveniente luogo dell'Universo, ed arrivativi una volta senza impedimento ivi riposano. I corpi viventi poi non ànno come quelli privi di vita un' entelechia soltanto esteriore; in essi dimora, quale principio organizzante, il movimento, nel quale giungono alla realtà, e che continua ad agire anche dopo finita l'organizzazione, in qualità di attività conservatrice; in breve essi ànno anima, dappoichè l'anima è l'entelechia di un corpo organico. Or nelle piante l'anima si riscontra solo come forza conservatrice e nutritiva; la pianta non à altr'opera o affare da quello infuori di nutrirsi e di propagar la specie; negli animali, che ànno ancor essi una scala graduata secondo la maniera della loro propagazione, l'anima ci si presenta come sensitiva; gli animali ànno sensi e son capaci di movimento da luogo a luogo; l'anima umana in fine è nutritiva, sensiente e conoscitiva.

d.) L' uomo come scopo di tutta la natura è pure la ricapitolazione dei varii gradi di sviluppamento, nei quali la vita della natura si manifesta. Il principio di divisione degli esseri viventi sarà dunque altresì principio di divisione delle facoltà dell'anima. Se alle piante è spettata la nutrizione (vegetazione), agli animali la sensibilità, ai più perfetti fra questi la locomozione, queste tre attività prese assieme appartengono all'anima umana; la precedente è condizione necessaria e presupposizione temporanea della seguente, e

l'anima stessa direttamente non è, che la riunione di queste varie funzioni della vita organica ad unità di azione comune conveniente, l'unità di scopo o l'entelechia del corpo organico. L'anima stà al corpo come la forma alla materia, essa è il principio che lo avviva, ma per questo appunto non può esser concepita senza di esso, non può esistere da sè, e con esso cessa di esistere. Diversamente va la cosa in quanto alla quarta facoltà, che costituisce la particolarità dell'uomo, in quanto cioè al pensiero o alla ragione (νοῦς). Essa è sostanzialmente diversa dalla rimanente anima, essa non è il prodotto delle facoltà inferiori dell'anima, non à con esse il semplice rapporto di grado superiore di sviluppamento, come quello dell'anima col corpo, dello scopo collo strumento, della realtà colla possibilità, della forma colla materia. Come attività puramente intellettuale essa non à bisogno della mediazione di un organo corporeo, non à connessione colle funzioni corporee, è assolutamente semplice, immateriale, autonoma, è il divino nell'uomo; non essendo il risultato dei processi inferiori della vita viene nel corpo dal di fuori, ed è somigliantemente di nuovo separabile da esso. Veramente una connessione tra il pensare ed il sentire esiste; imperocchè le sensazioni esteriormente separate secondo gli organi varii dei sensi si raccolgono prima interiormente in un centro, in un senso comune, dove son trasformate in immagini e rappresentazioni, e queste alla lor volta in pensieri : potrebbe in conseguenza sembrare , che il pensare non fosse altro che un risultato del sentire , che l' intelligenza fosse passivamente determinata, ed Aristotile distingue in fatti nella ragione una ragione attiva ed una passiva (recettiva), la quale ultima solo gradualmente si svilupperebbe alla conoscenza pensante. (A questo punto è da rapportarsi la proposizione falsamente attribuita ad Aristotile: *nihil est in intellectu*, *quod non fuerit in sensu*, come pure il noto confronto tanto malinteso dell' anima con una tavola non scritta, che significa solamente: come la tavola non scritta è potenzialmente, non attualmente un libro, così pure il sapere appartiene alla ragione umana potenzialmente, non attualmente; per natural disposizione il pensiero à in sè i concetti generali, inquanto che à la capacità di formarli, ma non li à in realtà, non li à determinati e sviluppati). Ma questa passività suppone piuttosto un'attività: imperocchè se il pensiero nella sua effettuazione, nell'atto di esercitar la funzione di conoscenza, diventa ogni forma, e per conseguenza ogni cosa, pur deve farsi da sè tutto ciò

che diviene, e la ragione passiva à perciò dietro di sè l'attiva qual suo principio movente, in virtù del quale essa diviene ciò che è in sè. Questa ragione attiva è la ragione nella sua purezza, che come tale è indipendente e non tocca dalle cose materiali, epperò non partecipa della morte del corpo, ma continua ad esistere eterna ed immortale come ragione universale. Il dualismo Aristotelico anche qui spunta. Evidentemente questa intelligenza attiva à coll'anima il rapporto, che Dio colla Natura, ma nell'un caso e nell'altro il rapporto non è sostanziale. Siccome lo spirito divino non interviene nella vita del mondo, così neppure lo spirito umano in quella dei sensi; benchè impassibile ed immateriale, esso come anima dev'esser legato alla materia; benchè forma pura, che, come lo spirito divino, pensa sè stessa, dev'essere da esso diverso: in tutto ciò il difetto di coerenza è chiaro.

5. *L'Etica aristotelica.* — **a.) Rapporto dell'Etica colla Fisica.** — Aristotile, guidato anche in ciò dalla sua propensione alla Natura, à collegato l'Etica alla Fisica più strettamente dei suoi predecessori Socrate e Platone. Se a Platone parve impossibile parlar del bene in affari umani senza connetter questo soggetto all'Idea del bene in sè, Aristotile pensò al contrario, che il bene in sè, l'Idea del bene a nulla giovi, quando si tratta di conoscere il bene praticabile nella vita, il bene per noi, e che solo quest'ultimo, la morale cioè della vita umana, non il bene in grande relativo al mondo, sia oggetto dell'Etica. Egli considera quindi il bene di preferenza nel suo rapporto colle naturali disposizioni umane quali esistono, come meta a cui mira la natura stessa, e concepisce la morale, non come cosa puramente intellettuale, ma piuttosto come il fiore, lo spiritualizzamento, la moralizzazione del fisico, e la virtù, non come sapere, ma come coltura normale del naturale istinto. Che l'uomo sia per natura un animale politico, è per lui la premessa ed il presupposto fondamentale della dottrina intorno allo Stato. Questo collegamento del punto di vista etico e del fisico spiega la polemica di Aristotile contro il concetto Socratico della virtù. Socrate avea cercato l'essenza della moralità nell'intelligibile e messo in basso gl'istinto sensuali, epperò avea fatto tutt'uno dalla virtù e del sapere: Aristotile pensa, che così venga soppresso ciò, che la natura contribuisce in ogni azione morale, il momento patologico. Egli crede, non esser la ragione la prima base della virtù, ma le impressioni naturali, le inclinazioni ed i desiderii dell'anima, senza cui non può

pensarsi azione, l'impulso naturale, l'istinto, che da principio naturalmente tende a ciò che è buono per la natura umana, ed a cui solo in seguito si aggiunge l' intelligenza morale: la virtù morale non fa che innestarsi sulla virtù naturale. Per la stessa ragione Aristotile contrasta, che la virtù sia insegnabile; non è lo sviluppo del sapere, ma l'assuefazione, che indirizza ed avvezza al bene le inclinazioni e gl'istinti naturali, li disvezza dal male, e fa che abbia luogo la virtù; colla pratica delle azioni morali noi diventiamo virtuosi, come con quella della musica e dell'architettura diventiamo musici ed architetti; alla virtù appartiene non pure il sapere il bene, ma la fermezza nell'esercitarlo ed il buon sentimento, cose che non si avverano senza assuefazione al bene, e l'ultima singolarmente senza esercizio e disciplina costante. L'intelligenza morale è bensì necessaria alla conoscenza del bene ed alla pratica circostanziata di esso nei singoli casi, ma non può produrre una volontà virtuosa; e questa è piuttosto condizione di efficacia di quella, imperocchè una volontà cattiva corrompe e svia pure l'intelligenza. Per tre vie adunque divien buono l'uomo, per via della natura, dell'assuefazione e della ragione. In queste determinazioni il punto d'appoggio d'Aristotile è direttamente opposto a quello di Socrate. Mentre questi, concependo la parte morale e la naturale come cose opposte, avea fatto dell'agire morale una conseguenza dell'intelligenza ragionevole, Aristotile, considerandole invece come due gradi di svolgimento, fa dell'intelligenza ragionevole nelle cose morali una conseguenza dell'agire morale.

6. *Il sommo bene* — Ogni azione à uno scopo; ma non ogni scopo può a sua volta esser mezzo di altro scopo; dev'esservi piuttosto un ultimo e sommo scopo, dev'esservi qualche cosa, alla quale noi tendiamo per sè stessa, un bene assoluto o una cosa ottima. Or in quanto a questo sommo bene agognato, tutti convengono intorno al nome, che è quello di felicità; ma intorno al concetto della felicità vi è contrasto. Quando si domanda in che consista l'umana felicità, non può esservi altra risposta, che questa: dover essa riferirsi alla natura particolare dell' uomo, dover essa consistere in un'attività, che sgorghi da questa particolar natura e la sollevi ad un tempo ad attualità perfetta, recante seco il sentimento di appagamento compiuto. È poi particolare all'uomo non il senso, che à comune coi bruti, ma l' intelligenza; epperò i piaceri provvenienti dalla soddisfazione dei desiderii possono essere la felicità del bruto, ma non

sono certamente quella propria della natura umana. È piuttosto particolare all'uomo l'attività ragionevole dell' anima; la natura e l' intelligenza di lui lo mettono in grado di agire ragionevolmente, di mettere in attività le sue facoltà e forze naturali in modo ragionevole: questa è la sua destinazione e felicità; per chi agisce, l'attività stessa, l'esercizio libero e ben riuscito dell'attività, cui la sua natura lo spinge, è cosa suprema ed ottima. È adunque felicità un tal ben essere che sia insieme ben agire, ed un tal ben agire, che come attività naturale, come libera energia conceda insieme il più alto appagamento o vero sia ben essere. Attività e piacere son legati da un inseparabile vincolo naturale e nella loro unione, se passano a traverso d'una vita perfetta, costituiscono la felicità. Indi la definizione Aristotelica della felicità, che essa sia un' attività pratica perfetta in una vita perfetta.

Che se questi concetti potessero far credere, avere Aristotile considerato un'attività naturale come qualche cosa di sufficiente a sè stessa e bastevole alla felicità, sarebbe il caso di ricordare, non aver egli dissimulato, che la felicità perfetta dipende pure da sufficienti mezzi esterni di attività e da altri beni ancora, il possesso dei quali non è in nostro potere. Egli pensa è vero, che moderati beni esterni bastino, tenendo un qualche conto degli accidenti straordinarii; ma crede pure, che la ricchezza, l'avere amici e figli, una nascita nobile, la bellezza del corpo ed altre simili cose, sieno condizioni più o meno necessarie della felicità e però fa in parte dipender questa dal caso. Questo punto della dottrina Aristotelica intorno alla felicità è naturalmente fondato sul suo modo empirico di vedere. Tenendo conto accurato di tutto quanto l'esperienza comune pare attestare, non vuol fare principio esclusivo nè della virtù o dell'attività ragionevole, nè dei beni esterni, perchè l'esperienza di fatto dimostra che le due cose son condizione l'una dell' altra; egli è ancor molto lontano dalla parzialità di vedute, colla quale i venuti dopo di lui negano alle cose esteriori ogni valore in argomento di felicità.

c. *Concetto della virtù.* — Siccome risulta dalla polemica Aristotelica contro Socrate, la virtù è il prodotto d'un agire morale ripetuto, una qualità praticamente acquistata, un' attitudine morale dell'anima. Or di qual natura sia quest' attitudine, vien determinato così. Ogni azione mette ad effetto qualche cosa come opera propria; ma un'opera è imperfetta, se in essa riscontrasi alcun che

di mancante o di soverchio, e così pure è imperfetta ogni azione. in cui à luogo troppo o troppo poco; la sua perfezione consiste nel vedersi in essa osservata la giusta misura, il giusto mezzo tra il troppo ed il troppo poco. La virtù è adunque da dichiararsi in generale l'osservanza del giusto mezzo nell'agire, non del mezzo aritmetico, del mezzo in sè, ma del mezzo per noi. Così ciò che per l'uno è bastante, non lo è per l'altro: altra è la virtù d'un uomo, altra quella d'una donna, di un fanciullo, d'uno schiavo. Il tempo le circostanze, le relazioni àn pure la loro influenza. Sotto questo aspetto la determinazione del giusto mezzo naturalmente à sempre dell' indeciso. Nell' impossibilità di una formola esatta e compiuta non può dirsi altro in proposito se non, che esso sia cosa di giudizio pratico, che sia giusto mezzo ciò, che l'uomo assennato considera come tale.

Che debbano esservi altrettante speciali virtù quante vi sono relazioni nella vita, segue dal concetto della virtù in generale, e siccome l'uomo perviene in posizioni sempre nuove, nelle quali sovente al giudizio pratico riesce difficile determinare il retto modo di agire, non è possibile (opinione contraria a quella di Platone) circoscrivere con precisione il campo delle speciali virtù e tutto scorrerlo. Solo in quanto che vi sono certi rapporti principali costanti della vita umana, si posson pure mentovare certe virtù principali. Così p. e. è un rapporto umano costante quello del dispiacere e del piacere: il mezzo morale relativo al dispiacere, il non temerlo, ed il non tenerne affatto conto, è valore; il giusto mezzo relativo al piacere è la moderazione come posta fra la passione eccessiva del godimento e la stupidità; l'osservanza della misura morale nella vita sociale, il mezzo tra il fare ed il patir torti, tra l'egoismo e la debolezza, è la giustizia. In modo somigliante si possono caratterizzare molte altre virtù; in tutte può dimostrarsi, che esse si tengono nel giusto mezzo fra due mende, che nella loro scorrezione sono reciprocamente opposte in modo, che l' una esprima difetto, l'altra eccesso. Le particolarità della dottrina aristotelica sulla virtù ànno gran valore psicologico e pratico, filosofico meno; Aristotile prende i concetti delle sue virtù più dall'uso della lingua, che da un principio di divisione applicato, segnatamente la trattazione delle virtù della vita pratica è priva di ogni deduzione e classificazione sistematica. Dove più si mostra una condotta scientifica è la sua divisione delle virtù in etiche e dianoetiche, aventi cioè attinenza

con le inclinazioni e gli affetti, o con la conoscenza pratica e teorica. Le ultime, come virtù del νοῦς, di ciò che è sommo nell' uomo, sono da Aristotile pregiate più che le prime; la sapienza, la ϑεωρία è la cosa migliore e più nobile, il vivere in essa, la filosofia, è il più alto grado della felicità. Pure a questa classe appunto di virtù la determinazione del giusto mezzo non trova applicazione; esse stanno accanto alle altre senza punto d' interposizione e costituiscono colle stesse un dualismo simile a quello della ragione contro-posta alle altre facoltà dell'anima.

d. *Lo Stato.* — Secondo Aristotile l' individuo non può da sè acquistare nè virtù, nè felicità; tanto la coltura e l'attività morale, quanto le condizioni esteriori a ciò necessarie, son subordinate ad una vita comune ordinata, in seno della quale l' individuo à educazione al bene, protezione della legge, assistenza degli altri, occasione d' esercizio della virtù. Oltreciò l'uomo è per natura fatto per la comunanza, egli è un essere politico, la vita umana non è che convivenza coi proprii simili. Lo Stato è quindi superiore rispetto agl' individui ed alla famiglia; gl' individui non sono che parti accidentali del tutto che è lo Stato. Aristotile intanto è ben lontano dal concetto astratto di questo rapporto, quale s' incontra in Platone, la di cui politica egli espressamente combatte. Anche presso di lui lo Stato à l'incarico di rendere uomini dabbene i proprii cittadini, di perfezionare la vita umana; ma ciò non deve aver luogo sopprimendo i diritti naturali dell' individuo e della famiglia, il mio ed il tuo, la libertà personale; lo Stato, egli dice, non è unità, ma essenzialmente pluralità d'individui e di comunanze minori: esso deve riconoscere questa verità e limitarsi a fare, mediante le leggi e la costituzione, che la virtù, la coltura umana diventi più che si può generale, e che il potere politico venga alle mani dei cittadini più virtuosi. — Tra le varie forme di costituzione Aristotile dà la preferenza alla monarchica che governa legalmente ed all' aristocrazia, vale a dire allo Stato, nel quale sia dominante non la ricchezza, nè il numero, ma la totalità dei cittadini, che col favore di un possesso sufficiente abbiano avuto una compiuta educazione morale e sieno così divenuti capaci di difendere ed amministrare il tutto; quello stato è ottimo, nel quale la virtù, sia poi di uno o più, governa. Del resto Aristotile non intende sostenere come sola vera una special forma politica; non si tratta, ei dice, di trovare un ideale politico, ma di sapere volta per

volta ciò che più convenga in determinate condizioni naturàli, climatologiche, geografiche, economiche, intellettuali e morali, — fedele anche in ciò al carattere di tutta la sua filosofia, che è quello di procedere criticamente e riflettendo sul terreno empirico, di rinunziare a raggiungere il vero ed il bene assoluto, di avere in mira il vero ed il bene relativo, il probabile ed il praticabile.

6. *La scuola Peripatetica.* — La scuola d'Aristotile, detta Peripatetica, la di cui filosofia poco indipendente non fu di grande, nè di generale influenza, merita qui di essere appena mentovata. Teofrasto, Eudemo, Stratone sono i suoi capi più celebrati nell' antichità. Essa seguendo l'uso delle scuole filosofiche, si è limitata quasi esclusivamente a sviluppare e dichiarare il sistema aristotelico; dove à tentato di ampliare, ciò riguarda, secondo la tendenza di essa alle scienze naturali, solamente il campo empirico, specialmente le cose fisiche, e le basi speculative del sistema si veggon neglette e poste in disparte; innanzi agli altri entrò in questa via Stratone, il « fisico », che, abbandonato il dualismo Aristotelico tra il principio intelligente delle cose ed il naturale, sostenne, essere la Natura la sola potenza dell'essere, che tutto forma e produce, anche il pensiero.

7. *Passaggio alla filosofia posteriore ad Aristotile.* — Con Aristotile restò esaurita la forza produttiva della filosofia greca, nel tempo stesso ed in connessione colla decadenza generale della vita e dello spirito greco. In luogo dei gran sistemi universali d' un Platone e d'un Aristotile, or vengono a galla sistemi parziali, soggettivi, corrispondenti a quella generale rottura fra il soggetto ed il mondo oggettivo, che caratterizza nella vita politica, religiosa e sociale quest'ultima epoca del Grecismo, il tempo che viene dopo Alessandro il Grande. L'indirizzo soggettivo, primamente apparso nella Sofistica, à dopo lunghe lotte vinto fra le rovine della vita greca politica ed artistica; l'individuo si è emancipato dallo stato e dalla società; la sincera devozione del soggetto al mondo tradizionale è del tutto cessata e più non si tratta oramai che dello sviluppo e dell'appagamento della soggettività, diventata autonoma e ritirata in se stessa. Questo processo dello sviluppo dello spirito generale si mostra pure nella filosofia. Ancor essa non è più trattata in un interesse puramente scientifico, e tanto meno politico, e diviene mezzo del soggetto; essa deve dare a costui ciò, che la religiosità e la moralità nazionale in rovina non possono offrirgli, una convinzione filosofica

acquistata mercè del libero pensiero intorno ai sommi problemi religiosi, metafisici, e morali, un sodo concetto del mondo in servizio della vita e della pratica. Tutto, anche la logica e la fisica, vengono adesso considerati da questo punto pratico di vista; l'una deve dare al soggetto una conoscenza sicura, che lo metta al di sopra di ogni dubbio inquietante; l' altra deve fornire i necessarii chiarimenti sulle ragioni ultime di ogni cosa esistente, su Dio, la Natura, l'essenza dell'uomo, affinchè sia noto, come bisogni contènersi verso tutte le cose, che vi sia da temere o da sperare dal mondo, in che debba l'uomo riporre la sua felicità secondo la natura delle cose. Sicchè sotto un certo aspetto i sistemi posteriori ad Aristotile segnano un progresso dello spirito; in essi la filosofia diviene cosa seria, che deve supplire religione e tradizione, dare verità per la vita, divenir fede, dogma, convinzione, secondo la quale il soggetto determini in modo conseguente la sua vita e le sue azioni tutte, e nella quale cerchi la sua calma, la sua felicità. In conseguenza ora si va cercando innanzi tutto la certezza ed un sodo fondamento, si abbandonano la trascendenza dell' idealismo Platonico, ed il filosofare ipotetico di Aristotile, si ama di stare sul terreno realista dell'esperienza immediata esterna ed interna, e coll' appoggio di questa si procura di giungere ad una veduta delle cose, logicamente dedotta e che niente lasci d'indeciso; soprattutto si tende a toglier via il dualismo della filosofia Platonico-Aristotelica, a sciogliere definitivamente il problema della riduzione ad un ultimo fondamento di tutte le differenze ed antitesi dell'essere, del soggetto e dell'oggetto, dello spirito e della materia; la filosofia deve spiegar tutto, in nessuna parte lasciar lacune, incertezze, o mezze conoscenze. Ma d' altra parte per queste ragioni appunto alla filosofia posteriore ad Aristotile manca il sincero abbandono scientifico all'oggetto, essa è un dogmatismo, che vuole sole verità pel soggetto, epperò diviene parziale; essa non dà più garentia alla cosa, alla conoscenza, ma alla conseguenza soggettiva del pensiero; essa cerca la verità nell'applicazione conseguente d' un principio a traverso a tutto il campo dell' esistente. Indi a questo dogmatismo si contropone alla sua volta con eguale risolutezza una *Schepsi*, che, spingendo alle conseguenze estreme le tendenze negative dell' ***Eristica*** sofistica e megarese, nega la possibilità d' ogni conoscenza reale.

Il sistema principale del periodo succeduto ad Aristotile è lo Stoi-

cismo. In esso la soggettività si presenta come universale, pensante (confr. § 11,6.) e di quest' invasione dell' universale della soggettività, del pensiero a danno del particolare, del singolare, esso fa un principio tanto teorico, quanto pratico; ogni essere singolare non è che prodotto della ragione universale, vivente ed attiva nell'universo intero, la ragione una ed universale è l'essenza delle cose; così pure la destinazione dell' uomo non è altra se non quella di essere soggettività universale, posta di sopra ad ogni cosa singolare, particolare, e di cercare la sua felicità solamente in una vita conforme alla natura ed alla ragione, non in cose esterne e godimenti individuali. Appunto l'opposto sostiene l'Epicureismo; in esso il soggetto si ritira nell'individualità del piacere, nella felicità della calma filosofica, la quale gode del presente, si tien libera da ogni affanno di desiderio smodato, e prende sol tanta parte nel mondo oggettivo, quanta conviene a servirsi di esso qual mezzo di appagamento della propria individualità. Lo scetticismo coincide con entrambi questi sistemi principali in quanto esso pure à in mira l'imperturbabilità e la saldezza di fronte alle cose esteriori, cercandola nullameno nella via negativa dell' indifferenza verso l'oggettivo, nella rinunzia ad ogni conoscenza e volontà determinata.

Lo stesso carattere di soggettività in fine à pure l' ultimo degli antichi sistemi filosofici, il Neoplatonismo: imperochè in esso ancora fa da pernio l' innalzamento del soggetto ad assoluto; e comunque non manchi di speculare oggettivamente su Dio e la sua relazione col finito, questa stessa speculazione à il suo motivo nell' interesse di dimostrare il passaggio graduale dall'oggetto assoluto alla personalità umana. Il principio dominante è adunque ancor qui l' interesse della soggettività, e la maggior ricchezza di determinazioni oggettive à il suo fondamento nella circostanza appunto, che il soggetto à preso le proporzioni di assoluto.

§ 17. Lo Stoicismo.

Fondatore della Scuola stoica è Zenone, nato nel 340 in Cizio, città dell' isola di Cipro d' origine non ellenica pura, ma fenicia. Privato della sua fortuna da un naufragio, ma spinto pure da interna propensione, ebbe ricorso alla filosofia. Egli fu prima scolaro del Cinico Cratete, poscia del Megarese Stilpone, da ultimo dell'Accademico Polemone. Dopo d' aver così passato venti anni, persuaso

della necessità d'una nuova filosofia, finalmente aprì in un portico d'Atene, detto « il portico variopinto » (Stoa Pokile) dalle pitture del Polygüotos, ond'era ornato, una sua propria scuola, i frequentatori della quale da questa circostanza si ebbero il nome di « filosofi del portico » (Stoici). Si vuole, che Zenone abbia per cinquantott'anni preseduto alla scuola Stoica, e che in vecchiezza avanzata volontariamente abbia dato termine alla sua vita. La sua moderazione e la severità de' suoi costumi furon rinomate nell'antichità; la sua continenza fu proverbiale. Il monumento d'onore, che gli eressero gli Ateniesi ad istigazione del re macedone Antigono, conteneva il bello elogio, essere stata la di lui vita pari alla di lui filosofia. A Zenone succedette nella scuola Stoica Cleante, di Assos nell' Asia minore, fedele continuatore delle opinioni del maestro. A Cleante seguì Crisippo, di Soli in Cilicia, morto nel 208 innanzi Cristo; sostegno principalissimo della Stoa, del quale fu detto, « se non fosse Crisippo, non esisterebbe la Stoa ». In ogni caso egli fu per gli Stoici posteriori oggetto di profonda venerazione ed autorità irrefragabile, e deve perciò aversi come il principal fondatore della loro dottrina. Egli fu scrittore così fecondo, che, come si dice, non compose meno di 705 libri, nei quali bensì trattò più volte lo stesso argomento, e fu solito trascrivere abbondantemente come testimonianze ed esempii brani di opere altrui, segnatamente di poeti. Di tutt'i suoi scritti nulla è giunto fino a noi. Crisippo chiude la serie dei filosofi, che han fondato la Stoa. I capi successivi della scuola, quali Panezio, l'amico di Scipione Juniore (l'opera sua rinomata intorno ai doveri fu rimaneggiata da Cicerone nel suo scritto dello stesso nome) Posidonio, le di cui lezioni di filosofia furono frequentate da Cicerone, Pompeo ed altri, si condussero piuttosto da ecclettici.

Gli Stoici congiunsero intimamente la filosofia colla vita pratica. Per essi la filosofia è dottrina di sapienza d'interesse pratico, esercizio e scuola di virtù, scienza dei principii, che debbono informare la vita morale. Ogni scienza, od arte, ogni coltura esercitata per sè stessa, è per essi cosa accessoria e soverchia; l'uomo non deve aspirare che alla sapienza, alla conoscenza delle cose divine ed umane per ordinare secondo esse la propria vita. La logica dà il metodo per giungere alla vera conoscenza, la fisica comprende la dottrina della natura e dell'ordine dell'universo, l'etica ne deduce le conseguenza per la vita pratica.

Nella loro logica è massimamente da notarsi e si trova in rapporto col carattere dogmatico della filosofia posteriore ad Aristotile, la loro ricerca d'un criterio (contrassegno) soggettivo della verità, per potere con sicurezza distinguere le Idee vere dalle false. Secondo gli Stoici ogni conoscenza procede da impressioni che le cose fanno su noi, dall' esperienza sensibile , oggettiva, i risultati della quale l'intelletto rannoda in concetti; la conoscenza viene non dal soggetto, ma dall' oggetto, e per questo è vera. Ma essendo possibile, che immagini della nostra fantasia soggettiva si frammischino alle immagini vere in noi generate dalle cose , si domanda in che modo noi siamo in grado di separare le due specie d' immagini, e di conoscere le vere come vere e le false come false. Il criterio da ciò è l' evidenza coattiva, la forza di convinzione, colla quale una immagine, una rappresentazione s'impone all'anima; di una rappresentazione, che possiede quest'evidenza, in virtù della quale obbliga l' anima a necessariamente riconescerla come vera, è da ritenersi, che essa non sia una semplice immaginazione, ma il prodotto d'un oggetto reale; un criterio diverso da questa « palpitante evidenza » della rappresentazione non v'è, non conoscendo noi le cose che mediante l'interposizione delle nostre rappresentazioni. A questo modo la teoria stoica intorno alla conoscenza costituisce una cosa di mezzo fra l'Empirismo e l'Idealismo. È certo solo ciò, che è sperimentato per via dei sensi; ma se qualche cosa siasi realmente percepito, è deciso dall'impressione convincente, che porta seco la rappresentazione.

Nella fisica, nella quale in sostanza si attengono ad Eraclito, gli Stoici si distinguono dai loro predecessori, segnatamente da Platone ed Aristotile, massimamente col principio svolto in tutt'i sensi, che niente esista d'incorporeo, che ogni sostanza, ogni cosa sia corporea, nello stesso modo che nella logica s'attentano di dedurre ogni conoscenza dalla percezione sensibile. Stante l' assieme dell' indirizzo morale-idealista degli Stoici, questo loro sensualismo o materialismo sembra strano, ma pure si spiega col loro punto di vista dogmatico: un essere ideale non è per essi oggettivamente, sostanzialmente sufficiente ; i rapporti e le attività delle cose sono ideali , ma le cose stesse debbono essere realtà corporee. Ad essi sembrava inoltre impossibile che una cosa ideale agisse sopra una corporea, una cosa spirituale sopra una materiale ed al contrario; le cose che agiscono le une sulle altre debbono essere della stessa specie; così lo

spirito, la divinità, l' anima son corpi; tranne che son di qualità diversa da quella dei corpi materiali. Conseguenza immediata di questa tendenza degli Stoici a togliere ogni dualismo tra spirito e materia è il loro Panteismo. Se Aristotile avea innanzi separata l'essenza divina del mondo, come la pura forma eterna, dall'eterna materia, gli Stoici non potettero concedere questa separazione, che escludeva ogni azione reale di Dio sul Mondo; ad essi parve, che fosse dare un'indipendenza falsa al Mondo, separando Dio dalla materia, e però ebbero per tutt'uno, Dio e Mondo, come forza e manifestazione di essa. La materia è il fondamento passivo delle cose, il sostrato primitivo dell' attività divina; Iddio è la forza attiva e formativa della materia, immanente in essa e sostanzialmente alla stessa congiunto; il Mondo è il corpo di Dio, Dio è l' anima del Mondo. Gli Stoici adunque si figurarono Dio e Materia come una sostanza identica, la quale considerata dal lato della sua facoltà passiva e mutabile fosse detta materia, da quello della sua forza attiva e sempre pari a sè stessa, Dio. Il Mondo non ha esistenza da sè, non è un essere limitato per sè stante, esso è prodotto, animato, dominato da Dio; esso è un gran vivente (ζῶον), la di cui anima ragionevole è la Divinità; tutto in esso è parimenti divino, perchè la forza divina penetra tutto egualmento; Dio è in esso come l' eterna necessità, che tutto fa accadere secondo leggi immutabili, come provvidenza ragionevole, che tutto forma e compone acconciamente, come sapienza perfetta, che conserva l' ordine del mondo, comanda e ricompensa il bene, proibisce e castiga il male; niente può isolarsi nel mondo, uscir dalla sua natura e da' suoi confini, tutto assolutamente dipende dall' ordinamento del tutto, e Dio è il principio e la forza di quest'ordinamento. Così specchiasi già nella fisica degli Stoici lo spirito rigorosamento legale della loro filosofia; essi sono, com'Eraclito, giurati nemici di ogni arbitrio dell' individuo. Questo loro principio dell'unità di tutti gli esseri li menò poi a concordare con Eraclito benanche in un altro punto; come lui essi concepivano la natura di Dio, che in virtù del cennato principio era corporeo, quale forza ignea calorifera, che come tale è la forza della vita nel mondo, ma d'altra parte raccoglie in sè parimenti ogni vita individuale, per subito emetterla di nuovo (confr. § 7, 4.) e così di seguito all'infinito. Essi chiamarono Dio, ora l'alito ragionevole, che penetra l'intera Natura, ora il fuoco artefice che forma o produce l'intero mondo, talvolta ancora l'etere, che del resto per essi

non era diverso dal fuoco artefice. Con questa identificazione di Dio e del Mondo, in forza della quale l'intera formazione del Mondo divenne per gli Stoici uno sviluppo della stessa vita divina, la rimanente loro dottrina intorno al Mondo prese una forma semplice assai. Ad essi nel Mondo tutto apparisce animato dalla vita divina, ogni cosa viene all'esistenza particolare uscendo dalla totalità divina per rientrar di nuovo in essa e discioglievisi, formando così una circolazione necessaria di continuo nascere e perire, nella quale solo il tutto stesso è costante e si rigenera in eterno. D'altra parte poi nell'interno del tutto nessuna cosa singolare è vana, nient'è senza scopo, in ogni cosa reale risiede la ragione. Lo stesso male (fra certi limiti) appartiene alla perfezione del tutto, essendo condizione della virtù, come p. e. l'ingiustizia della giustizia; l' universo non potrebbe esser migliore e più acconcio di quello che è.

L'etica degli Stoici stà in relazione intima colla loro fisica. Nella fisica si è rivelato l' ordine ragionevole dell' universo, esistente in virtù del pensiero divino. A questo concetto si rannoda l'etica, facendo dipendere la legge suprema delle azioni umane ed in conseguenza tutta la legalità morale della vita dalla ragionevolezza e legalità della Natura universale, e riponendo il sommo bene o la meta suprema delle nostre aspirazioni nell'adattare la nostra vita alla legge universale del mondo, nel vivere secondando l'armonia del mondo, la Natura. « Segui la Natura » o « vivi in accordo colla Natura, » suona il principio morale Stoico. Più esattamente: vivi in accordo colla tua natura ragionevole, in quanto non è stata guastata dall'arte e resa stravagante, e si è invece conservata nella sua naturale semplicità; col tuo sapere e col tuo volere sii ciò che sei per natura, una parte ragionevole del ragionevole universo, sii ragione e resta nel tutto ragionevole, in luogo di seguire l' irragionevolezza ed il proprio arbitrio: in ciò sta la tua destinazione, in ciò la tua felilicità, conciossiachè per questa via tu eviti qualsivoglia contraddizione colla tua natura e coll'ordine delle cose e ti prepari una vita che scorrerà leggiadra e tranquilla.

Dal detto principio morale, che comprende ad un tempo il concetto stoico della virtù, derivano con necessità logica le particolarità della dottrina morale degli Stoici a) *in quanto al rapporto fra virtù e piacere*. Col richiedere una vita cònforme alla Natura l'individuale è affatto assoggettato all'universale, e vien messo da banda ogni scopo personale, incluso il più individuale di tutti, il piacere. Il pia-

cere, come rilassamento dell'energia morale dello spirito, nella quale soltanto consiste la felicità, non poteva sembrare agli Stoici, che inceppamento della vita, male. Cleante sosteneva non essere il piacere cosa conforme alla natura, nè scopo di essa, e sebbene altri Stoici mitigassero alquanto questo rigore e concedessero, che esso sia conforme alla natura e che possa perfino considerarsi come un bene, nulladimeno tenevan fermo, che esso non abbia valor morale, nè sia scopo della natura, ma solo una qualche cosa in modo accidentale collegata all' attività naturale libera e misurata, non un' attività, ma uno stato passivo dell'anima. In questo consiste tutta la severità della dottrina morale Stoica: ogni motivo personale è riprovato, qualsiasi scopo esterno deve restare estraneo all' azione morale, è scopo solamente l'agire con saggezza. A ciò si connette immediatamente b) il modo di vedere degli Stoici in fatto di *beni esteriori*. Siccome la virtù è il solo scopo dell'uomo com' essere ragionevole, così è pure la sua sola felicità, il suo solo bene, solo potendo l'interna ragionevolezza e forza dell'anima ed il volere e l'agire secondo natura render felice l' uomo e dargli un contrappeso rispetto agli accidenti ed agli ostacoli della vita esteriore. Da ciò segue naturalmente, che i beni esterni, la salute, la ricchezza ed altro simile, son tutti indifferenti ; essi non contribuiscono affatto alla ragionevolezza, alla forza ed alla grandezza dell'anima, essi possono venir adoperati tanto ragionevolmente, quanto irragionevolmente, e tornare tanto a bene, quanto a male ; essi non son quindi cosa realmente buona, la sola virtù è utile ; esser privo o venire spogliato dei beni esterni non annienta la felicità dell'uomo virtuoso; anche i così detti mali esterni non son mali, è male soltanto la cattivezza, l'irrazionalità contraria alla natura. Questo solamente concedono gli Stoici , allontanandosi in ciò dai loro predecessori in etica , dai Cinici, che cioè tra le cose indifferenti siavi una diversità, in quanto che talune di esse, quantunque assolutamente parlando non siano beni morali, son pure qualche cosa di « preferibile, di apprezzabile, » e che il preferibile, dove contribuisce alla vita conforme a natura, può portarsi nel conto della vita morale. Così preferisce il saggio la salute e la ricchezza , quando vengono a confronto della malattia e della povertà, e nella scelta segue un motivo ragionevole, perchè le cose preferite favoriscono più che le opposte l'attività virtuosa; ma egli non le à per beni, non essendo esse la suprema cosa, rispetto alla quale tutto dovrebbe porsi in disparte ;

esse son tanto da meno del possesso della virtù, che al confronto non v'è luogo a quistione. Questa distinzione del bene preferibile fa vedere, come gli Stoici generalmente mirassero a concepire il bene nel suo significato più alto, escludendone ogni concetto relativo. c) Questo modo astratto di concepir la virtù si presenta inoltre nella *brusca opposizione di virtù e vizio*. Virtù è ragionevolezza, è il retto agire secondo la natura delle cose; vizio è contrarietà alla ragione, è pervertimento consistente nel contrariare la natura e la verità. Or, dicono gli Stoici, l'azione umana o è ragionevole ed esente da contraddizione o non lo è; nel primo caso l'uomo è buono, nel secondo cattivo, per quanto poco il suo agire sia contrario alla ragione ed alla natura; è buono solamente chi è completamente buono, cattivo chiunque in un punto qualsivoglia è irragionevole o cattivo, come chi p. e. va soggetto ad un desiderio, ad un affetto, ad una passione, ad un errore, o commette un fallo; tra esenzione da contraddizione e contraddizione non v'è mezzo termine o transizione, come non ve n'è tra verità e bugia. Allo stesso riuscivano anche gli Stoici per quest'altra via, che un agire morale veramente corretto sia solo possibile, quando si possiede la virtù intera, la piena conoscenza del bene, e la piena forza dell'adempimento di esso; è morale solo colui, che possiede la virtù intera, la virtù non può esser posseduta, che intera, o niente affatto. A questo principio era connesso l'altro paradosso Stoico: tutte le buone azioni essere egualmente rette, e però egualmente buone, tutte le cattive egualmente erronee, e però egualmente cattive; non esservi gradi di bene e di male, di virtù e di vizio, esservi tra essi un' assoluta opposizione di principio. Questo solo concedono gli Stoici, che le azioni legali, concordanti pel loro tenore colla legge della virtù, ma derivanti da sorgente che non è la virtù intera e piena, stieno tra il bene ed il male, ma senz'avere valor morale. d) *La dottrina speciale intorno all'agire morale* è stata particolarmente svolta dagli Stoici posteriori, che sono così divenuti i fondatori della dottrina dei doveri. Secondo gli Stoici la virtù consiste in una intelligenza assoluta, in una forza assoluta dell'anima di fronte al dolore, in un dominio assoluto sul piacere e sul desiderio, in una giustizia assoluta, che ogni cosa tratta secondo il valore che è nell'assieme delle cose. I doveri si dividono in doveri verso sè stessi, e doveri sociali. I primi riguardano la conservazione ragionevole di sè stesso, conforme a natura, lontana dall'inutile e da ciò che è contrario alla natura stessa; gli ultimi, il pro-

cedere individuale verso la Società, il quale à da regolarsi a norma della parentezza dell'uman genere e deve adempire verso il prossimo tutt'i doveri di onestà e di umanità che ne derivano. La vita politica è parimenti una derivazione della parentezza del genere umano; al contrario è in opposizione con essa la separazione degli uomini in popoli e Stati isolati e nemici, tutto il genere umano dovrebbe formare una gran comunità con leggi e costumi uguali; è lo Stoicismo che primo à posto innanzi l'idea di Cosmopolitismo. e) La descrizione del *saggio* compie la dottrina Stoica. Essa presenta a modello delle azioni umane l'ideale della virtù, quale dovrebb' essere attuato secondo il concetto rigoroso della virtù stessa, e descrive la felicità assoluta, che questa concede. Saggio è colui, che possiede la vera conoscenza delle cose umane e divine, coll'intelligenza e la forza morale assoluta, che ne derivano, e che così riunisce in se qualsiasi perfezione umana immaginabile. L'applicazione di quest'ideale à le sembianze del paradosso, non essendo una perfezione assoluta così fatta compatibile col concetto dell'individuo; ma gli Stoici davano ad essa per l'appunto il più gran valore, perchè l'inalzamento del soggetto alla virtù, ed alla virtù pura ed intera, è appunto il postulato, che anima tutta la loro etica, e la distingue specificamente dall'Aristotelica, che richiede solo virtù singole e relative. Il saggio, essi dicono, sa' tutto ciò, che v' è da sapere ed intende tutto meglio d'ogni altro, perchè possiede la conoscenza della vera natura delle cose e la vera coltura dello spirito; sol egli è il vero politico, legislatore, oratore, educatore, critico, poeta, medico, mentre chi non è saggio rimane sempre rozzo ed incolto, sien pur molte le conoscenze che à. Il saggio è sempre esente da errore o fallo, dappoichè fa sempre uso della sua ragione, e pensa tutto nella sua connessione razionale; per questo appunto niente ammira o teme, non soggiace a debolezza o passioni; sol egli è vero parente, concittadino, prossimo, ed amico, perchè sol egli perfettamente conosce ed adempie i doveri, che risultano da questi rapporti. Il saggio è pure, coll'avere in sè qual propria legge il bene, libero da ogni legame a legge od uso esterno, è re, signore delle proprie azioni, essendo per la stessa ragione risponsabile solo verso sè stesso. Non meno libero in forza della sua coltura e virtù è in quanto a faccende e maniera di vivere; egli può muoversi in tutte le sfere della vita; egli è ricco, perchè può acquistare tutto ciò che gli abbisogna, e può fare a meno di quanto gli manca; è felice in tutte le circo-

stanze, perchè à la felicità in sè, nella sua virtù. Coloro poi che non son saggi, in realtà non ànno i beni interni ed esterni, che credono e sembrano avere, perchè non posseggono la condizione fondamentale della vera felicità, la perfezione dello spirito. La dottrina Stoica relativa al saggio à la sua parte vera in questo pensiero, che il valore morale interno dello spirito sia la base necessaria di ogni capacità d'agire e di ogni vera felicità! Ma essa svela pure l'astrattezza, che impiglia l'intero sistema; questa saggezza è un ideale chimerico, riconosciuto dagli Stoici stessi come privo di pratica realtà, è un concetto generale della perfezione inapplicabile alla vita, e dimostra che gli Stoici, dominati sempre da vedute parziali, non ànno a loro principio, che l'universale della soggettività! Il soggetto, in luogo di essere come prima semplice accidente dello strato, deve divenire assoluto, e così perde la sua propria realtà nel vapore e nella nebbia d'un ideale astratto. — È merito segnalato della filosofia Stoica l'avere in un'epoca di decadenza tenuta vigorosamente ferma l'idea morale, e coll'escludere l'elemento politico nazionale dalla morale l'avere per la prima volta stabilita questa come scienza propria, effettivamente separata dalla politica.

§. 18 — L'Epicureismo.

Quasi contemporanea colla Stoa, di poco anteriore a questa, sorse la scuola Epicurea. Il fondatore di essa Epicuro, figlio d'un Ateniese trasmigrato in Samo, nacque nel 342 a. Cristo, sei anni dopo la morte di Platone. Poco di certo si sà intorno alla sua gioventù ed alla storia della sua educazione. Nel suo trigesimosesto anno aprì una scuola filosofica in Atene, alla quale presedette fino alla sua morte, avvenuta nel 270 a. Cristo. I suoi scolari e seguaci formavano un'associazione chiusa, tenuta insieme da uno stretto vincolo d'amicizia (era il tempo venuto dopo Alessandro, quando in generale la vita sociale prese il posto della vita politica in decadenza). Epicuro stesso paragonò l'associazione sua alla lega Pitagorica, se non che quella non poneva come questa le sue facoltà in una cassa comune, perchè, secondo dice Epicuro, il vero amico deve confidare nel vero amico. Il carattere morale di Epicuro è stato variamente attaccato; nulladimeno stando alle testimonianze più credibili, la sua vita fu sotto ogni aspetto irreprensibile, la sua personalità fu insieme onoranda ed amabile. È in generale calunniosa molta parte di ciò, che

si racconta della bassa voluttà del gregge epicureo. Epicuro scrisse molto, più che lo stesso Aristotile, e non fu in questo lasciato indietro che da Crisippo. Alla perdita delle sue opere maggiori lavorò egli stesso, facendo della somma della sua filosofia brevi estratti, che raccomandava ai suoi scolari di mandare a memoria, e che ci sono stati in massima parte conservati.

L'indirizzo d'Epicuro è distintamente caratterizzato nella di lui definizione della filosofia. Questa è per esso un'attività, che per via di concetti e di prove rende una vita felice. Essa quindi ha per lui uno scopo essenzialmente pratico, e però egli la fa trapassare alla etica, la quale ci deve insegnare il modo di giungere ad una vita felice. Anche gli Epicurei, a dir vero, adottarono la divisione usuale della filosofia in logica (da essi detta Canonica), fisica ed etica, ma la logica, limitata alla teoria dei contrassegni della verità, non era da essi considerata, che come strumento della fisica; questa poi per essi non esisteva che nell'interesse dell'etica, onde preservare l'uomo da'timori superstiziosi e da'vani terrori causati da favole relative ad avvenimenti naturali ed atti a fare ostacolo alla di lui felicità. Nell'Epicureismo abbiamo così le tre antiche parti della filosofia, ma in ordine inverso, la logica e la fisica stando al servizio dell'etica. Nella nostra esposizione noi ci limitiamo all'ultima, imperocchè la Canonica e la fisica epicurea non offrono che poco interesse scientifico e la seconda segnatamente, che del tutto si appoggia sulla teoria degli atomi di Democrito, è piena di lacune e priva di nesso interno.

Col rimanente dei filosofi del suo tempo, incluso Aristotile, Epicuro, come si è detto, cercò il sommo bene nella felicità o nella vita felice. La felicità poi consiste secondo lui in nient'altro, che nel piacere. La virtù, egli dice, non può per sè stessa aver valore per noi, ma solo in quanto ci offre qualche cosa, una vita gradevole. Viene però in seguito la volta di determinare con esattezza il piacere, e qui Epicuro si allontana in punti essenziali dai Cirenaici, suoi predecessori (confr: § 13, 3.) **a)** Mentre Aristippo aveva fatto il piacere del momento meta degli sforzi umani, Epicuro non la riconosce che nel piacere tranquillo e durevole, nel piacere come stato permanente dell'intera vita. Il vero piacere è adunque oggetto di calcolo e di ponderazione. Qualche singolo piacere dev'essere disdegnato, perchè può prepararci dispiaceri; a qualche dolore conviene adattarsi, quando sarà seguito da maggior piacere. **b)** Atteso che il saggio ricerca il bene supremo non pel solo presente, ma per

l'assieme dell'intera vita, il piacere ed il dispiacere spirituale, i quali costituiscono stati dello spirito, che come reminiscenze e speranze si estendono pure al passato ed al futuro, meritano maggior considerazione del piacere e del dispiacere carnale, che toccano solo il presente. Il piacere poi dello spirito consiste nella calma imperturbata dell'animo del saggio, nel sentimento del suo valore interno e della propria superiorità di fronte ai colpi del suo destino. Così Epicuro potette dire, tornar meglio essere infelice e dotato di ragione, che felice e sprovvisto di ragione, e che il saggio può esser felice anche fra i tormenti. Egli potette pure, seguendo in ciò fedelmente Aristotile, congiungere strettamente il piacere e la felicità colla virtù e sostenere altresì, che la virtù sia inseparabile dal vero piacere, e che non vi sia vita gradevole senza virtù, nè virtù senza vita gradevole. Per la medesima ragione dichiarò ancora, esser l'amicizia, che i Cirenaici ebbero per superflua, mezzo principale di felicità, quando sia vincolo durevole di persone animate da sentimento eguali; che rallegri ed abbellisca l'intera vita, cosa che il godimento non può dare. c) Se altri *Edonici* avean dichiarato bene supremo il senso positivo del piacere più che si potesse intenso ed elevato, Epicuro, che aveva in mira una felicità estendentesi a tutta la vita, neppure in questo potette andare con essi d'accordo. Per una vita felice egli non desidera i godimenti più ricercati, e raccomanda invece naturalezza della vita, contentezza del poco, sobrietà e moderazione; egli protesta contro la falsa interpetrazione della sua dottrina, che gli fa raccomandare come sommo bene il diletto del crapulone e del goditore; egli si vanta di voler gareggiare in felicità con Giove, sol che abbia pane d'orzo ed acqua, egli ha perfino in orrore il piacere, che dà luogo a grossa spesa, non in sè stesso, ma pel male, che porta seco. Certamente non per questo il saggio epicureo vivrà come un Cinico; egli godrà, potendolo senza danno; egli cercherà pure i mezzi da vivere con decenza e commodità. Nulladimeno di questi delicati godimenti della vita il saggio *può* anche fare a meno, se *deve*, imperocchè in sè stesso egli ha il più gran tesoro della sua felicità, egli gode il più costante e vero diletto, la calma dell' anima, l'imperturbabilità del cuore. Di sorta che al contrario del piacere positivo di taluni *Edonici* la teoria di Epicuro riesce al concetto del piacere negativo, in quanto che egli considera già come piacere l'assenza di dolore, l'esenzione dal dispiacere, e però di preferenza indirizza l' attività del saggio allo

intento di evitare le cose disaggradevoli. L'uomo fa tutto, dice Epicuro, per non soffrire, nè temere il dolore; raggiunto che abbia questo scopo, la sua natura è soddisfatta; godimenti positivi non possono aumentare il piacere, ma solo variarlo. La felicità è quindi secondo Epicuro qualche cosa di semplice e di facilmente conseguibile, sol che l'uomo segua la natura e non si sciupi ed amareggi da sè la vita con eccesso di desiderii o con pazze paure di creduti mali. Trai mali, che non sono da temere, innanzi ogni altro è la morte. Il non vivere non è male. Epperò il saggio non teme la morte, della quale trema la maggior parte degli uomini; giacchè se noi esistiamo, non ha luogo la morte, e quando questa ha luogo, noi non esistiamo. quando essa è presente, noi non la sentiamo, essendo essa la fine di ogni sensazione, e ciò che non può recarci dispiacere quando è presente, non deve turbarci neppure quando è pensato come futuro. La dottrina epicurea dunque va in tutto e per tutto a terminare nella tendenza puramente soggettiva ad assicurare all'individuo la tranquillità e la contentezza dell'esistenza; essa ignorava una destinazione morale dell'uomo, pur nobilitando, quanto n'era capace, il concetto antico del piacere.

Epicuro corona i suoi concetti relativi al mondo colla sua dottrina concernente gli Dei, ai quali trasporta il suo ideale della felicità! Gli Dei, secondo lui, hanno forma umana, ma non gli umani bisogni e corpi solidi, e menano una vita tranquilla, immutabile, felicissima negli spazii vuoti esistenti frai mondi infiniti. Dalla felicità degli Dei argomenta, che essi non possano occuparsi del governo delle nostre faccende; dappoichè la beatitudine è riposo; non si dan travaglio e non ne danno, e però non possono essere oggetto di timore superstizioso, che turbi la vita. Veramente queste divinità inattive di Epicuro, queste figure imperturbabili e pure non solide, questi corpi che non son corpi, stan poco in accordo col resto del sistema; se non che per amore della felicità dell'uomo appunto la idea della Divinità dovea essere spogliata d'ogni formidabilità e venir non per tanto conservata in una forma, che servisse non a confutare, ma a consolidare la dottrina d'Epicuro.

§. 19. — Lo Scetticismo e la nuova accademia.

Compimento di queste tendenze della soggettività è lo Scetticismo in quanto rompe i ponti di comunicazione tra soggetto ed oggetto.

nega ogni verità, conoscenza e scienza oggettiva, e fa che l'essere si ritiri in sè stesso e nella sua fede nella verità del solo soggetto. Lo Scetticismo si distingue in vecchio Scetticismo, nuova accademia, e Scetticismo posteriore.

1. *Vecchio Scetticismo.* — Capo dei vecchi Scettici è Pirrone di Elide, contemporaneo d'Aristotile; testimonio principale delle sue opinioni, niente avendo Pirrone lasciato scritto, è il di lui scolare e seguace, Timone di Filus, il *Sillografo* (autore di un poema che mette in celia tutta la filosofia greca precedente). La tendenza di questi filosofi scettici fu, come quella degli Stoici e degli Epicurei, pratica: la filosofia deve menarci alla felicità! Ma per viver felici dobbiam sapere come son le cose e come dobbiamo in conseguenza contenerci verso di esse. Alla prima quistione risposero: ciò che sono realmente le cose sta fuori del campo della nostra conoscenza, non percependo noi le cose come sono, ma come ci sembrano: le nostre idee relative ad esse cose non sono nè false nè vere; di nulla si può dire alcun che di determinato. Nè i nostri sensi, nè le nostre opinioni c'insegnano alcun che di vero sulle cose; ad ogni principio, ad ogni detto può opporsi il contrario; indi le vedute contradittorie degli uomini e specialmente dei filosofi da scuola sopra una stessa cosa. In questa impossibilità di ogni conoscenza oggettiva, di ogni scienza, la vera condotta del filosofo rispetto alle cose è la sospensione assoluta del giudizio, astensione totale dal sostenere checchesia di positivo. Laonde per evitare qualsiasi espressione determinata gli Scettici si servivan sempre di frasi dubitative, come sarebbe: è possibile, può essere, forse, mi pare, non lo do per sicuro (al che cautamente aggiungono: neppure, che io nulla do per sicuro). In questa sospensione di giudizio essi credevan raggiunto il loro scopo prattico, la felicità, dicendo che al ritenersi dal dar giudizio segue immancabilmente l'imperturbabilità dell' animo, dote per così dire della felicità. Chi adotta la disposizione d'animo scettica vive sempre in riposo, libero di cure e di desiderii, in apatia pura, che non sa nè di bene, nè di male. Tra salute ed infermità, tra vita e morte, non v'à differenza — con quest'asserzione tagliente si vuole che Pirrone abbia espresso il concetto fondamentale della apatia scettica.

È nella natura della cosa, che gli Scettici trovassero la materia delle loro considerazioni, discettando intorno alle ricerche ed alle opinioni dei dommatici. Ma le ragioni, alle quali si appoggiarono,

mancano di profondità e posson ritenersi in parte quali errori dialettici facilmente confutabili, in parte quali vuote sottigliezze. Ai vecchi Scettici vengono attribuiti i seguenti dieci tropi (forme o argomenti), posti assieme ed illustrati, non da Pirrone e Timone, ma solamente da Scettici ad essi posteriori, probabilmente da Enesidemo, apparso subito dopo Cicerone. L'astensione da giudizio decisivo veniva in essi giustificata: 1) in generale colla differenza delle sensazioni e rappresentazioni degli esseri viventi, 2) colla differenza corporea e spirituale degli uomini, che ad uno fa veder le cose in un modo, ad un altro in modo diverso, 3) colla differente testimonianza dei sensi stessi per rispetto alle cose, e coll'incertezza sulla sufficienza dei nostri organi dei sensi, 4) colla dipendenza delle nostre idee delle cose dalla differenza delle nostre condizioni corporee e spirituali, come pure 5) dalla differente posizione delle cose rispetto a noi e tra loro (distanza ed altro simile), 6) colla circostanza di fatto, che nulla conosciamo puramente, ma tutto per mezzo di altre cose interposte (aria e simili cose), 7) e coll'altra, che le impressioni prodotte dalla stessa cosa possono esser diverse, secondochè diversa è la quantità, la temperatura, il colore, il movimento, 8) colla dipendenza delle nostre idee dall'abitudine, altrimenti agendo su noi il nuovo ed il raro, che il quotidiano, 8) col carattere relativo di tutti i concetti, tutti i predicati non esprimendo, che rapporti delle cose fra loro o col nostro rappresentarcele, 10) colla diversità delle maniere di vivere, de'costumi, delle leggi, delle idee mitiche e delle opinioni dommatiche degli uomini.

2) *L'accademia nuova.* — Maggiore importanza, che nelle produzioni dei Pirronisti, acquistò lo Scetticismo, segnatamente dopo la sua lotta col sistema Stoico, allorchè venne introdotto nella scuola platonica, la qual cosa ebbe luogo la prima volta per opera di Arcesilao (316-241). Qui esso cercò il suo appoggio di preferenza nell'autorità degli scritti Platonici e nella tradizione delle dottrine verbali di Platone. Arcesilao non avrebbe potuto occupare la cattedra nell'Accademia e mantenervisi, senz'avere e comunicare a'suoi scolari la convinzione, che la propria opinione sulla sospensione del giudizio decisivo concordasse in sostanza colle opinioni Socratiche e Platoniche, e che ponendo in disparte l'insegnamento dommatico egli altro non facesse, che ristabilire la vera ed originale significazione del Platonismo. Immediato incitamento all'opera di Arcesilao

fu l'opposizione da lui fatta al sistema dommatico rigoroso, venuto su nella Stoa poco tempo innanzi colla pretensione di essere sotto ogni aspetto un miglioramento del sistema Platonico. Indi osserva Cicerone, che Arcesilao abbia diretto tutti i suoi attacchi scettici e polemici contro Zenone, fondatore della Stoa. Egli contrastò segnatamente la dottrina Stoica della conoscenza, opponendo, che anche false rappresentazioni possano portar seco una forza di convincimento vittoriosa, e che il rappresentarsi le cose porti all' opinione, non al sapere. In conseguenza di ciò Arcesilao negava l'esistenza d'un criterio, in virtù del quale ci si faccia sicura la verità della nostra conoscenza. Dato pure che la verità fosse certamente nelle nostre proposizioni, egli crede che non per questo noi ne diventiam certi. In questo senso egli affermava, nulla potersi sapere, neppure che nulla si sappia. Egli pretendeva contuttociò, che nelle cose morali, nella scelta del bene e nell'avversione al male, si dovesse seguire la probabilità e l' opinione sostenuta dalle migliori e più numerose ragioni, essendo questa la via di agir bene e di esser felice, perchè ragionevole ed opportuna. Trai capi successivi della nuova Accademia qui può esser soltanto fatta menzione di Carneade (214-129), tutta la filosofia del quale consiste del resto quasi esclusivamente nella polemica contro la logica, la teologia, e la fisica stoica; suo lavoro positivo è il saggio da lui fatto d'un metodo ad uso del pensiero probabile, d'una teoria filosofica della probabilità, di una determinazione dei varii gradi di probabilità, che anche Carneade trovò necessaria per la vita pratica. Gli accademici posteriori piegaron di nuovo ad un insegnamento dogmatico ecclettico.

3) *Lo Scetticismo posteriore.* — Lo Scetticismo propriamente detto rivisse al tempo della totale decadenza della filosofia greca. Di questo tempo sono gli Scettici o almeno fautori dello Scetticismo, scientificamente più importanti, Enesidemo, Agrippa, e Sesto empirico. Il secondo cercò di mostrare, che nessuna cosa possa restar senza prova, che una prova ne richiede un'altra e così all'infinito; l'ultimo medico greco della setta empirica, onde prese il soprannome, da riportarsi verosimilmente alla prima metà del terzo secolo dopo di Cristo, è per noi il più importante, avendosi di lui ancora due scritti notevoli come sorgenti storiche (le Ipotiposi Pirroniche in tre libri e lo scritto contro i matematici in undici libri), ne'quali egli ha raccolto ampiamente tutto quanto lo Scetticismo dell' antichità à saputo produrre contro la certezza della conoscenza.

§ 20. — I Romani.

I Romani non àn preso una parte indipendente nello svolgimento della filosofia. Dal tempo, in cui essi cominciarono ad occuparsi di filosofia e letteratura greca, segnatamente dacchè figurarono in Roma quali ambasciatori d'Atene tre distinti rappresentanti della coltura attica, l'accademico Carneade, il Peripatetico Critolao e lo Stoico Diogene, e la Grecia, divenuta pochi anni dopo provincia romana, venne in maggior contatto con Roma esternamente ancora, fiorirono in Roma e trovaron seguaci quasi tutti i rilevanti sistemi greci di filosofia, specialmente l'epicureo (Lucrezio), e lo stoico (Seneca), senza però che sia dato di trovar traccia d'un reale progresso filosofico. Il carattere comune del modo di filosofare romano è l'Ecletismo, la qual cosa si tocca con mano principalmente nel più importante ed influente degli scrittori romani, in Cicerone. Non per tanto la filosofia popolare di lui e degl'ingegni a lui affini, nonostante che manchi di originalità, di spontaneità e di congruenza, è pure da tenersi in pregio come quella, che à avviato e procurato il passaggio della filosofia nella coltura generale.

§ 21. Il nuovo Platonismo.

Nel Neoplatonismo lo spirito antico fece l'ultimo disperato tentativo di una filosofia monistica, che facesse scomparir la dualità fra soggettività ed oggettività. Esso fa questo tentativo da una parte dal punto di vista della soggettività, e sotto questo aspetto si trova nel campo stesso delle altre filosofie soggettive posteriori ad Aristotile (conf. § 16, 7); dall'altra parte à interesse di stabilire determinazioni oggettive sui concetti sommi della metafisica, sull'assoluto, di abbozzare un sistema di filosofia assoluta, e sotto questo aspetto è un riscontro della filosofia platonico-aristotelica, cui si rannoda pure esteriormente, in quanto che non mira che a rinnovare il Platonismo primitivo. Sotto entrambi gli aspetti esso segna dunque il termine dell'antica filosofia; esso rappresenta l'ultimo raccoglimento, ma lo spossamento ancora del pensiero antico e la dissoluzione dell'antica filosofia.

Il primo ed insieme più notabile rappresentante del Neoplatonismo è Plotino di Licopoli nell'Egitto. Egli fu scolaro di Ammonio Sakkas, che insegnò filosofia platonica in Alessandria sul principio

del terzo secolo, ma niente lasciò scritto. Plotino (205-270 dopo Cr.) insegnò filosofia in Roma dall'età di quarant'anni. Egli mise in iscritto le sue opinioni in una serie di trattati scritti alla sfuggita e non bene corrispondenti fra loro, che dopo la di lui morte il più celebre dei suoi scolari, Porfirio (n. 233, insegnò filosofia ed eloquenza in Roma), pose in ordine conforme all'incarico da lui ricevutone e pubblicò in sei Enneadi (divisioni di nove libri ognuno). Nel quarto secolo il Neoplatonismo plotinico da Roma ed Alessandria passò pure in Atene, dove si stabilì nell'Accademia. Trai Neoplatonici del quarto secolo si procacciò un credito rilevante nella sfera della Scuola, Giamblico, l'avversario di Porfirio, tra quelli del quinto, Proclo; (411-483). Colla rovina del Paganesimo, sostituito dal Cristianesimo divenuto dominante oramai, nel corso del sesto secolo si avvizzì pure e passò quest'ultimo fiore della filosofia greca. Il tratto comune dei filosofi neoplatonici è la propensione al fanatismo, alla teosofia ed alla teurgia. I più di essi occupavansi di arti magiche, ed i soprastanti vantavansi di avere ispirazioni ed apparizioni divine, di vedere il futuro e di compiere fatti meravigliosi: essi diportaronsi tanto da jerofanti, quanto da filosofi, avendo la manifesta tendenza a fondare come antitipo pagano del Cristianesimo una filosofia, che potesse ad un tempo essere religione universale. — Nella seguente esposizione del Neoplatonismo noi ci attenghiamo di preferenza a Plotino.

a) **Stato soggettivo dell'estasi.** — Risultato delle tendenze filosofiche venute innanzi al Neoplatonismo era stato lo Scetticismo, il sentimento dell'insufficienza della saggezza pratica stoica ed epicurea, un contegno puramente negativo di fronte ad ogni soggetto teoretico positivo. Ma con ciò lo Scetticismo era pervenuto all'opposto di quello che aveva avuto in mira; esso aveva avuto in mira l'apatia completa del saggio, ma ciò cui perveniva era la necessità di un incessante opporsi e confutare ogni proposizione positiva, un'assoluta inquietezza impossibile a far tacere, in luogo del riposo che la *Schepsi* dovea recare. Quest'assoluta inquietezza della coscienza tendente ad un riposo assoluto ebbe ad immediato effetto la brama di liberarsi da questa inquietezza, di conseguire un vero, sottratto a tutte le objezioni scettiche, che assolutamente appagasse. Quest'interesse ardente per un vero assoluto trovò nel Neoplatonismo la sua storica espressione. Il soggetto cerca d'impossessarsi dell'assoluto, di abbracciarlo, di averlo immediatamente dentro di sè, vale a dire

non per mezzo di una conoscenza oggettiva, non con mezzi dialettici, ma immediatamente per mezzo d'un interno innalzamento mistico del soggetto nella forma di visione immediata, di estasi. La conoscenza del vero, secondo Plotino, si acquista non mediante prove, nè con altro mezzo interposto qualsiasi, non in modo che gli oggetti restino fuori del soggetto conoscitivo, ma così, che ogni differenza tra soggetto conoscitivo e cosa conosciuta cessi; è un riguardar della ragione in sè stessa, non siamo noi che contempliamo la ragione, ma è la ragione che contempla se; in verun altro modo si può pervenire a conoscerla. Sì davvero, noi dobbiamo uscire da questo contemplare ragionevole, nel quale soggetto ed oggetto stan di fronte ancora come cose separate; il supremo grado della conoscenza è una visione del Sommo, dell' unico principio delle cose, nella quale ogni separazione tra lui e l' anima cessa, e l' anima rapita tocca l' assoluto stesso, si sente di lui ripiena, da lui rischiarata. Chi è giunto a questa vera unione col Divino, dispregia lo stesso puro pensiero, che altre volte amava, perchè questo pensiero è sempre un movimento e suppone una differenza tra chi contempla e la cosa contemplata. Il mistico sprofondarsi nella Divinità o nell'Uno, questo perdersi nell'Assoluto, è ciò che dà un carattere tanto singolare al Neoplatonismo di fronte ai sistemi di filosofia schiettamente greci.

b) **I principii cosmici.** — In intima connessione con questa teoria dell'estasi dei Neoplatonici stà la loro dottrina dei tre principii cosmici. Ai due principii cosmici, già innanzi adottati, l'anima (del mondo) e la ragione (del mondo), essi aggiunsero un terzo principio superiore, come ultima unità di tutte le differenze ed antitesi, nella quale, in corrispondenza a questa sua natura, ogni differenza dev' esser tolta e sollevata alla pura semplicità dell' essere. Quest'essere semplice non è la ragione, in essa trovandosi l'antitesi del pensante, del pensiero e del pensato ed il movimento dal primo al secondo, la ragione appartiene al moltiplice; il semplice intanto deve precedere il moltiplice come suo principio; esso deve in conseguenza, se dev'esservi una unità della totalità dell'essere, venire innalzato al di sopra della ragione all'uno assoluto. Or quest'essere primo è da Plotino variamente denominato, ora il Primo, ora l'Uno, ora il Buono (confr. p. 55), ora colui che sovrasta all' Esistente (per lui l' Esistente svanisce in un concetto accessorio della ***Ragione***, e con questa collegato non costituisce che il secondo scalino

nell' ordinamento dei concetti supremi), tutti nomi, coi quali Plotino non à voluto certamente in modo adequato esprimere la natura di quel Primo-Uno, ma solo designarlo per via d' immagini. Ei gli nega pensiero e volere, perchè di niente esso abbisognando, niente può desiderare; esso non è energia, ma superiore all' energia; l'attributo della vita non gli conviene; nessuna cosa esistente, nessuna cosa qualsiasi, nessuna essenza, come neppure alcuna delle generalissime categorie dell' essere può essergli attribuita, inclusa qualsiasi astrazione superiore a queste determinazioni negative; in somma esso è ineffabile ed inconcepibile. Plotino si è in ogni modo sforzato di pensare il primo principio come semplicità assoluta, esclusiva di ogni determinazione limitativa, e però ancora come per sè stante fuori d'ogni rapporto cogli altri esseri. Ma quando s' accinge a mostrare come ogni altra cosa, ed in primo luogo i due altri principii cosmici, sieno usciti dal Primo, *divenendo* o essendo emanati, non può portare innanzi questa pura astrazione. Per avere un principio della sua teoria dell'emanazione, egli si vede costretto a supporre e pensare il Primo come generatore nel suo rapporto col secondo.

c) **La teoria dell' emanazione dei Neoplatonici.** — Ogni teoria dell' emanazione, e però quella pure dei Neoplatonici, suppone il mondo quale raggiamento ó effusione di Dio, nella quale le emanazioni posseggono minor grado di perfezione in ragione della maggior distanza dal loro principio, e la totalità dell'esistente rappresenta un rapporto graduale discendente. Il fuoco, dice Plotino, manda calore, la neve freddo, gli oggetti olezzanti spirano odori, ogni cosa organicà pervenuta al suo completo sviluppo produce qualche cosa che le somiglia. Così pure il Perfettissimo ed in sè eterno nella sovrabbondanza della sua perfezione fa uscire da sè ciò che è parimenti perpetuo, ed appresso a lui, ottimo, la ragione o l'intelligenza del mondo, che è il riflesso immediato, il ritratto del Primo-Uno. Plotino abbonda d' immagini per render concepibile, che il Primo-Uno niente perde, non si affievolisce in questo raggiamento o produzione della ragione. Dopo il Primo-Uno il più perfetto è la ragione. Essa contiene in sè il mondo delle idee, il tutto dell'essere immutabile, vero. Della sublimità e magnificenza di essa può acquistarsi una idea, considerando attentamente il mondo sensibile, la sua grandezza e bellezza, la regolarità del suo incessante movimento, ed elevando poi il pensiero al suo tipo, all'essere del mondo intelligi-

bile, contemplando le cose intelligibili nella schietta loro natura intransitoria, e riconoscendo l'Intelligenza come autrice e governatrice delle stesse. In essa non à luogo passato, nè futuro, ma un presente sempre stabile, come neppure separazione relativa a spazio, o mutamento relativo a tempo: essa è la vera eternità, che il tempo non fa che imitare. Come la ragione dal Primo-Uno, così parimenti dalla ragione si effonde eternamente l'anima del mondo senza soffrire in ciò mutamento. L'anima del mondo è il riflesso della ragione, essa stessa poi ripiena della ragione la realizza da capo in un mondo esteriore: essa produce esteriormente le *Idee*, nella materia sensibile, che è l'indeterminato, il privo di qualità, il nonente, e nella scala delle emanazioni ciò che v'è di ultimo e di più basso. A questo modo l'anima del mondo è la formatrice dell'universo visibile, che essa fa dalla materia a sua immagine, penetra ed avviva e mena in giro. Con ciò si chiude la serie delle emanazioni, e noi siam giunti, seguendo un processo continuo, dal sommo, da Dio, all'imo, alla pretta immagine del vero essere, ciò che era lo scopo della teoria dell'emanazione.

Le anime individuali, a somiglianza dell'anima del mondo, sono anfibie tra l'alto, la ragione, ed il basso, il sensibile, or intrecciate con questo e partecipi dei suoi destini, ed ora rivolte alla loro origine, alla ragione. Dal mondo della ragione, loro patria originaria e propria, son esse discese, ciascuna nel tempo assegnatole, nel mondo dei corpi, fatalmente seguendo una necessità interna, senza per questo abbandonar del tutto il mondo delle idee, trovandosi invece nell'uno e nell'altro, nel modo stesso che un raggio di sole tocca ad un tratto il Sole e la Terra. Nostra vocazione adunque — e così ritorniamo al punto, dal quale siam partiti nell'intraprendere l'esposizione della filosofia neoplatonica — non può esser altra, che rivolgere i nostri pensieri e le nostre aspirazioni alla nostra patria propria, al mondo delle idee, e liberare la parte migliore di noi dal partecipare al corporeo, mortificando la sensibilità mediante l'ascetismo. Una volta poi che l'anima nostra si è sollevata al mondo delle idee, a questa immagine del primo bene e del primo bello, essa perviene all'ultima meta d'ogni desiderio e d'ogni aspirazione, riunendosi a Dio immediatamente, sprofondandosi e perdendosi inconsciamente nella contemplazione estatica del Primo-Uno.

La filosofia neoplatonica è adunque Monismo, e però completamento dell'antica filosofia, in quanto vuol riferire ad un ultimo fon-

damento la totalità d'ogni essere; non per tanto col cercare che fa il suo principio supremo, dal quale deduce tutto il resto, non per la via della mediazione naturale e ragionevole del pensare consapevole, ma mediante l'estasi, l'annientamento mistico dell' io, l'ascetismo e la teurgia, essa lascia disperatamente di mezzo ogni filosofia ed è così la dissoluzione spontanea della filosofia antica.

§. 22. — Il Cristianesimo e la Scolastica.

1. *L' Idea Cristiana.* — Il carattere della vita spirituale greca nel tempo del suo bel fiore fu l'abbandono immediato del soggetto all'oggetto (natura, stato ed altro simile); la prima rottura fra essi, fra spirito e natura, non aveva ancora avuto luogo; il soggetto non si era per anco riverberato in sè stesso, non si era concepito ancora nel suo significato assoluto, nella sua infinità. Colla decadenza della vita greca, nel tempo venuto dopo Alessandro il grande, intervenne questa rottura : nell'abbandonare il mondo oggettivo la consapevolezza si ritirò in se stessa, ma con questo appunto fu rotto il ponte di passaggio dall'una all'altro; alla consapevolezza non ancora convenientemente approfondata dovette allora il vero , il divino sembrare una cosa oltramondana , ed un sentimento d' infelicità , di brama non soddisfatta prese il porto della bella unità fra spirito e natura, che era stata propria dei migliori tempi della vita politica ed artistica greca. Il Neoplatonismo fece un ultimo tentativo disperato per raggiungere questa cosa oltramondana , e porre violentemente assieme le due parti, ricorrendo ad una speculazione soverchiatrice , e praticamente alla mortificazione dell' uomo sensitivo , all' ascetismo; esso non riuscì e l'antica filosofia finì di esaurimento completo di forze. È dunque nel tentativo di superare il Dualismo che la filosofia antica à naufragato. Il Cristianesimo prese sopra di sè questo problema; esso enunciò come suo principio per l'appunto l' idea, che il pensiero antico non aveva saputo mandare ad effetto, la remozione dell'oltramondanità di Dio, l'unità sostanziale del divino e dell'umano. Che Iddio sia divenuto uomo, è l' idea speculativa fondamentale del Cristianesimo, la quale trovasi espressa pure praticamente (ed il Cristianesimo fu in primo luogo un fenomeno religioso pratico) nell' idea della conciliazione e nel requisito della rigenerazione, d'una trasfigurazione cioè del sensibile, d'una penetrazione religiosa dello stesso, diversa dal diportamento puramente

negativo dell'Ascetismo. Su questo fondamento il Monisono è rimasto il carattere e la tendenza fondamentale di tutta la filosofia moderna. E veramente la filosofia moderna è partita proprio dal punto, nel quale l'antica era rimasta; il ritirarsi del pensiero, della consapevolezza in sè stessa, punto d'appoggio della filosofia posteriore ad Aristotile, costituisce in Cartesio il punto di partenza della filosofia moderna, che da esso procedette alla conciliazione dell'antitesi, dalla quale non era uscita la filosofia antica.

2. *La Scolastica* — Il Cristianesimo si è per tempo messo in contatto colla filosofia del tempo, specialmente col Platonismo per mezzo degli Apologeti del secondo secolo e dei padri della Chiesa Alessandrina, più tardi, nel nono secolo, con Scoto Erigena à pure prodotto tentativi di una combinazione col Neo Platonismo, ma non prima della seconda metà del Medio Evo, dall' undecimo secolo in poi, à preso a svolgersi come filosofia cristiana in senso proprio nella *Scolastica.*

Carattere della Scolastica è l'aggiustamento tra dogma e coscienza pensante, tra fede e scienza. Nell'atto che il dogma passa dalla Chiesa, che l'à prodotto di proprio, nella scuola, e la teologia diventa scienza universitaria, l' interesse del sapere cerca di far valere la propria ragione e di ravvicinare al soggetto il dogma, rimasto finora come potenza esteriore di fronte alla consapevolezza. Una serie di tentativi di elaborazione della dottrina della chiesa in forma di sistemi scientifici è ora fatta (il primo sistema completo di dogmatica è di Pietro Lombardo († 1164), in quattro libri di sentenze, e trovasi variamente comentato dagli Scolastici posteriori); questi sistemi parton tutti dall' ipotesi inconcussa, che la fede della Chiesa sia, verità assoluta (il pensiero scolastico non uscì da quest'ipotesi), ma tutti son pure guidati dall'interesse di comprendere ancora questa verità data, di rendere razionale il dogma. «*Credo ut intelligam* », questo motto d'Anselmo, l'iniziatore ed il fondatore dell'indirizzo scolastico (n. nel 1035, dal 1093 arcivescovo in Canterbury) fu la parola d'ordine di tutta la Scolastica. E nello sciogliere il problema propostosi essa impiegò la più splendida acutezza sillogistica, naturalmente solo formale in massima parte, e produsse sistemi grandiosamente condotti, somiglianti ai duomi gotici della sua architettura. Il propagato studio di Aristotile, del « filosofo » per eccellenza, che parecchi dei più importanti Scolastici comentarono, e che fu contemporaneamente in onore presso gli Arabi ancora (Avicenna,

Averroes), fornì terminologia e punti di vista schematici. Nel punto in cui la Scolastica trovavasi al suo apogeo s'incontrano i due maggiori maestri dell'arte e del metodo scolastico, Tommaso d'Aquino (m. 1174, Domenicano), e Duns Scotus (m. 138, Francescano), fondatori di due scuole, fra cui d'allora si divise tutta la teologia scolastica, dei quali l'uno elevò a sommo principio l' intelletto (intellectus), l'altro la volontà (voluntas), facendosi così entrambi condurre da quest'antitesi del principio teoretico e del pratico ad indirizzi differenti in principio. Ma con questo cominciò appunto la decadenza della Scolastica; il punto di sua culminazione fu insieme quello della declinazione fino al dissolvimento. La razionalità del dogma, l' unità della fede e del sapere era stata la sua tacita ipotesi fondamentale; ma quest'ipotesi cadde, ed il terreno della metafisica scolastica dell'intelletto venne in principio abbandonato affatto, appena che con Duns Scotus il problema della teologia fu posto nella pratica. Colla separazione del pratico e del teoretico, ed anche con quella del pensare e dell'essere nel Nominalismo (v. s.) la filosofia si staccò dalla teologia, il sapere prese la sua posizione al di sopra della fede, dell'autorità (filosofia moderna) e la coscienza religiosa la ruppe col dogma tradizionale (riforma).

3. *Nominalismo e Realismo* — Collo sviluppo generale della Scolastica procedette del pari quello dell' antitesi fra Nominalismo e Realismo, antitesi la di cui origine è da ricercarsi nel rapporto della Scolastica colla filosofia platonica ed aristotelica. Nominalisti furon detti quelli, pei quali i concetti dell'universale (universalia) non eran che puri nomi, flatus vocis, vuote rappresentazioni senza realtà; secondo l'opinione nominalista non vi sono universali, non generi, non specie; tutto ciò che è non esiste che come individuo nel suo pretto essere per sè; così pure non avvi pensiero puro, ma solo rappresentazione e percezione sensibile. I Realisti al contrario tenevano fermo sulle tracce di Platone alla realtà oggettiva degli universali (universalia ante res). L'opposizione delle due tendenze si appalesò la prima volta fra Roscellino ed Anselmo, Nominatista l'uno, l'altro Realista, e si mantenne durante tutto il periodo della Scolastica: ciò non ostante fin dai tempi d' Abelardo (n. 1079) si formò un opinione media, nominalista insieme e realista, che d'allora in poi con modificazioni insignificanti rimase dominante (universalia in rebus). Secondo essa l' universale è una cosa pensata e rappresentata, ma non è un semplice prodotto della coscienza rappresentativa; esso

à pure la sua realtà oggettiva nelle cose stesse, dalle quali non potrebbe essere astratto, se non vi fosse contenuto. Quest'identità del pensare e dell'essere è l'ipotesi fondamentale, su cui riposa tutto il processo dialettico degli Scolastici. Tutti i loro argomenti si fondano sull' assunto, che le cose sillogisticamente provate procedano nella realtà nel modo stesso che nel pensiero logico. Caduta quella ipotesi, venne del tutto meno il terreno della scolastica, ed al pensiero smarrito rispetto alla sua oggettività non restò che ritirarsi in sè stesso. Nel fatto questa dissoluzione della Scolastica ebbe luogo con Guglielmo Occam (m. 1347), rinnovatore influente di quel Nominalismo, che avea fatte le prime prove nel principio della Scolastica , e più fortunato questa volta verso un nemico esaurito di forze, tolse al dogmatismo scolastico la sua base e lo fece irreparabilmente precipitare.

§. 23. — Passaggio alla filosofia moderna.

La rottura della filosofia moderna con la scolastica , incominciata nel 15° secolo, si completa negativamente nel corso del 16°, e positivamente nella prima metà del 17°.

1) *Caduta della Scolastica.* — Il motivo prossimo del mutato indirizzo dei tempi ci si è già mostrato: esso è la rovina interna della Scolastica stessa. Dileguata la tacita ipotesi, sulla quale riposava la teologia scolastica e tutto il metodo scolastico, val'a dire la razionalità del dogma o la dimostrabilità scientifica del contenuto della rivelazione, l'intero edificio, mancata la base, venne meno. La convinzione direttamente opposta al principio della Scolastica, che cioè una cosa potesse essere vera dal lato del dogma e falsa o almeno indimostrabile dal lato della ragione, punto di vista, dal quale p. e. l'aristotelico Pomponazzo (1462)-1530) trattò la quistione dell' immortalità, e più tardi Vanini (v. più sotto) il problema fondamentale della filosofia, questa convinzione, per quanto la Chiesa vi sì opponesse, divenne sempre più generale, e con essa la persuasione dell'inconciliabilità della ragione con la rivelazione. Prevalse il sentimento che la filosofia dovesse essere liberata dalla condizione di minorità e di servitù, nella quale era stata fin allora; si destò una tendenza ad una indipendenza e libertà maggiore delle ricerche filosofiche , e se pure non si osò ancora dirigersi contro la dottrina della Chiesa, si cercò almeno di attaccare il puntello principale della

Scolastica, la filosofia aristotelica, nel suo credito, come segnatamente fece Pietro Ramus (1515-1572) caduto nella strage di S. Bartolomeo. L'autorità della Chiesa sempre più cadde nella fede dei popoli, ed i grandi sistemi della Scolastica cessarono.

2) *Effetti della Scolastica.* — Ad onta di tutto la Scolastica non mancò di buoni effetti positivi. Benchè fosse tutta in servizio della Chiesa, essa fu un prodotto d' impulso scientifico, e produsse alla sua volta il libero spirito di esame, ed il sentimento della conoscenza. Degli oggetti di fede essa fece oggetti di pensiero, sollevò l' uomo dalla sfera della fede assoluta a quella del dubbio, della ricerca del sapere, e col cercar di provare le proposizioni teologiche di fede fondate sull'autorità e di rinfiancarle di ragioni, senza saperlo e volerlo, fondò appunto l'autorità della ragione: a questo modo essa portò nel mondo un altro principio diverso da quello della Chiesa, il principio dello spirito pensante, la consapevolezza della ragione, od almeno preparò la vittoria di questo principio. Le molte quistioni assurde stesse in cui si perdettero gli Scolastici, le loro distinzioni assurde ed accidentali a migliaia, le loro curiosità e sottigliezze debbono essere attribuite ad un principio razionale, alla loro sete di luce, ed allo spirito di ricerca, che sotto il dominio oppressivo dell'antico spirito della Chiesa solo così e non altrimenti poteva manifestarsi. Solamente quando fu oltrepassata dallo spirito progrediente del tempo, la Scolastica, in opposizione al proprio significato originario, si confuse con la causa e con gl'interessi dell'antica Chiesa, e divenne violenta nemica dello spirito migliore svegliatosi nel tempo moderno.

3) *Risorgimento delle Scienze.* — Tra tutte le cose che favorirono quel mutamento dello spirito del tempo, principale fu il risorgere della letteratura classica. Lo studio degli antichi, e segnatamente dei Greci, s'era perduto nel medio evo; la stessa filosofia platonica ed aristotelica non era conosciuta in massima parte che per mezzo di traduzioni latine o di sorgenti secondarie; non si aveva alcuna idea dello spirito della vita classica; ogni senso per la bellezza della forma, per l'esposizione di gusto, era morto. Questo stato di cose andò soggetto a mutamento principalmente per mezzo dei dotti greci rifugiatisi da Costantinopoli in Italia; risorse lo studio degli antichi nelle sorgenti; con l'aiuto della stamperia nuovamente inventata i classici furono stampati e diffusi; i Medici chiamarono alla loro corte dotti classici; Bessarione in particolare (m. 1472) e Fi-

cino (m. 1499) si adoperarono a far meglio intendere la filosofia antica. Così nacque presto guerra fra i dotti educati alla maniera classica e la maniera rigida, priva di critica e di gusto, con la quale la scienza era stata fin allora trattata; nuove idee entrarono in circolazione; rinacque lo spirito dell'antichità, libero, universale, pensante. Anche in Germania gli studii trovarono un terreno favorevole: Reuchlin n. 1455), Melantone ed Erasmo lavorarono in questo senso, e la parte umanista, nemica della Scolastica, appoggiò nel modo più risoluto le tendenze di riforma che si andavano rinforzando.

4.) *La riforma tedesca.* — Tutti gli elementi dei nuovi tempi, la guerra alla Scolastica, gl'interessi dell'Umanismo, l'aspirazione all'indipendenza nazionale, i tentativi dello Stato e della borghesia di emanciparsi della Chiesa e dalla Gerarchia, la tendenza degli spiriti verso la natura e la realtà, ed innanzi ogni altro il desiderio di autonomia e di libertà della coscienza pensante di fronte alla autorità — tutti questi elementi trovarono il loro foco, il lor centro di rannodamento nella riforma tedesca. Quantunque la riforma mettesse immediatamente radice negl'interessi pratici religiosi e nazionali, ed uscendo presto di carreggiata fosse andata a perdersi in particolarità dommatico-chiesastica, essa fu pure in principio e nelle sue vere conseguenze una rottura dello spirito pensante con l'autorità, una protesta contro le catene del Positivo, un ritorno a sè stesso dello spirito fatto estraneo a sè. Dalla vita celeste lo spirito ritornò alla terrestre; la natura e le sue leggi morali-naturali, il puramente umano come tale, il proprio cuore, la propria coscienza, la convinzione soggettiva, in breve i dritti del soggetto cominciarono a valer qualche cosa. Il matrimonio, che prima era sembrato, se non immorale, inferiore almeno all'astinenza ed al celibato, apparve ora come cosa divina, come legge naturale ordinata da Dio. Se prima si era riputata la povertà come più degna del possesso, e la vita contemplativa del monaco più meritevole della mondana del laico che si nutrisce del lavoro delle sue mani, la povertà cessa oramai di apparire come scopo in sè stessa. La libertà chiesastica prende il posto dell'obbedienza, di questo terzo voto spirituale: il Monachismo ed il Sacerdozio cessano. Dal lato della conoscenza l'uomo ritornò egualmente in sè dal mondo esteriore dell'autorità! Egli si persuase che tutto il processo della salute debba aver luogo dentro di sè, che la sua conciliazione con Dio e la salute sien suo affare, pel quale non

ha bisogno della interposizione del prete, e che egli stia in rapporto immediato con Dio. Egli trovò tutto il proprio essere nella propria fede, e nella profondità del proprio animo e della propria convinzione — Il Protestantismo, uscito dall'essenza dello stesso spirito, dal quale il tempo e la filosofia moderna, stà con questa in intimo rapporto, benchè naturalmente vi sia una differenza specifica fra il modo, onde lo spirito del tempo moderno si realizzò come principio religioso, e quella come principio scientifico. Ma le due specie di Protestantismo, quello dello spirito filosofico, e l'altro della ragione pensante, sono in principio una stessa cosa, e di fatti nel loro corso si son data la mano. La riduzione della religione ai suoi semplici elementi, intrapresa una volta dal Protestantismo religioso, ma interrotta ed arrestata di faccia alla Bibbia, dovea di necessità venir continuata e spinta fino agli elementi ultimi, primitivi, oltre istorici, cioè fino alla ragione che si afferma sorgente primitiva di ogni filosofia, come di ogni religione.

5.) *Apparizione delle scienze naturali.* — A tutti questi fenomeni, che son da considerarsi egualmente come cause e come segni e sintomi della rivoluzione spirituale dell'epoca della riforma, viene ad aggiungersene un altro che essenzialmente facilitò e positivamente sostenne l' affrancamento dello spirito filosofico dalle catene dell'autorità chiesastica — il venire a galla delle scienze naturali, e dell'osservazione sperimentale della natura. Siffatta epoca è il periodo delle scoverte più feconde ed estese nel demanio delle ricerche naturali. La scoverta dell' America e della via di mare per le Indie orientali aveva già slargato l'Orizzonte: rivoluzioni anche maggiori si rannodano ai nomi di Copernico (m. 1543), Kepler (m. 1631), Galilei (m. 1642), rivoluzioni che non potevano restare senza influenza su tutto il modo di vedere e sulla maniera di considerare il mondo di quel tempo, e che segnatamente recarono gran danno alla fede fondata sull'autorità della Chiesa. La Scolastica, aliena dalla natura e dal mondo dell'esperienza, cieca verso ciò che le stava innanzi agli occhi, era vissuta in una intellettualità trasognata: ora la natura ritornò in onore, e nella sua infinitezza e nella sua pienezza di vita ridivenne oggetto immediato di osservazione, l'esame e l'esplorazione di essa divenne un oggetto essenziale della filosofia, e l' empirismo scientifico un affare generale ed essenziale dell'uomo pensante. Solo da questo momento le scienze naturali acquistarono la loro storica importanza, ed han cominciato ad avere una storia. È facile mi-

surar le conseguenze di questo nuovo movimento spirituale. L'investigazione scientifica della natura dileguò non solo una quantità di errori e pregiudizii tradizionali, ma guidò pure, cosa di massima importanza, il sentimento e l'interesse spirituale dell'uomo verso la vita presente, al reale, nutrì e sostenne il pensare indipendente, il sentimento d'indipendenza, ed il ridesto spirito di esame e di dubbio. Il punto di appoggio dell' Empirismo osservatore e sperimentatore suppone una coscienza indipendente nell'individuo, un affrancamento dall'autorità e dalla fede in essa risposta, suppone in breve la Scepsi; laonde gl'iniziatori della nuova filosofia, Bacone e Cartesio, da quella presero le mosse, l'uno mettendo a condizione della conoscenza della natura l'abbandono di ogni pregiudizio ed opinione preconcetta, l'altro esigendo che da principio si dubiti di tutto. Non fa quindi meraviglia se tra le scienze naturali e l' Ortodossia chiesastica si venne tosto ad aspra guerra, che dovea necessariamente finire con la disfatta della seconda.

6) *Barone da Verulamio.* — Il filosofo che pensatamente dell'esperienza a fatto un principio, ossia dell' investigazione della natura mediante osservazione e sperimenti, e lo à espressamente opposto alla Scolastica ed al metodo scientifico finallora seguito, di sorta che comunemente è stato posto alla testa della nuova filosofia, è l'innanzi cennato Bacone, Barone di Verulamio, (n. 1561, Guardasigilli e Gran Cancelliere sotto Giacomo I. più tardi caduto in disgrazia, m. 1626, carattere non esente da debolezze).

Le scienze, dice Bacone, si sono trovate finora in una condizione molto deplorabile. Perduta in vuote ed inutili discussioni di parole, la filosofia non ha durante molti secoli prodotto una sol'opera o sperimento, che avesse portato un utile reale alla vita umana. La logica è più servita a consolidamento dell'errore, che a ricerca della verità! Onde tutto ciò? Donde viene l'attuale miseria delle scienze? Da questo, che esse si sono staccate dalla loro radice, dalla natura e dall'esperienza. Le cause di ciò son varie: in primo luogo l'antico e radicato pregiudizio, che lo spirito umano perda della sua dignità, occupandosi molto e perseverantemente di esperimenti e di cose materiali; in secondo luogo la superstizione ed il cieco zelo religioso, nemici implacabili della filosofia naturale in tutti i tempi; poi l'essersi i Romani occupati esclusivamente di morale e di politica, e tutti gli uomini d'ingegno dai tempi cristiani in poi di teologia; indi la grande autorità ottenuta da certi filosofi e la venerazione dell'antichità; in

fine una certa pusillanimità, che facea disperar di vincere le molte e gravi difficoltà che si opponevano all'investigazione della natura. Tutte queste cause han portato l'abbassamento delle scienze. Or si tratta dunque di pienamente rinnovare, rigenerare, e riformar dalle basi le scienze stesse; di ritrovare una nuova base del sapere, nuovi principii della scienza. Questa riforma, questa cura radicale delle scienze dipende da due condizioni: la condizione oggettiva è che si riporti la scienza all'esperienza ed alla filosofia naturale; la soggettiva, che il senso e lo spirito si spoglino di ogni teoria astratta e d'ogni pregiudizio tradizionale. Le due condizioni prese assieme danno il metodo esatto della scienza naturale, il quale non è altro che il metodo d'induzione. Dalla vera induzione dipende la salute delle scienze naturali.

In queste proposizioni è contenuta la filosofia di Bacone. La di lui storica significazione adunque è questa in generale, che egli diresse di nuovo lo sguardo e la riflessione dei suoi contemporanei immediatamente sulla realtà esistente, sulla natura, e fece l'esperienza, innanzi abbandonata al caso, oggetto in sè e per sè del pensiero, facendone sentire alla coscienza comune la necessità e l'indispensabilità. È suo merito l'aver messo in onore l'Empirismo scientifico, l'investigazione pensata della natura. Nell'avere introdotto questo principio stà la sua importanza; giacchè non v'è da parlare di una filosofia baconiana materialmente considerata, quantunque nel suo scritto *de augumentis scientiarum* egli abbia tentata un'enciclopedia delle scienze secondo un nuovo principio di divisione, ed abbia sparso in esso una quantità di osservazioni fine e feconde, che anche adesso sogliono essere adoperate come motti.

7) *I filosofi italiani dell'epoca di transizione.* — Accanto a Bacone debbono esser nominati altri, che han preparato ed introdotto il nuovo tempo della filosofia, ed in prima una serie di filosofi italiani della seconda metà del sedicesimo secolo, e della prima metà del diciassettesimo. Questi filosofi si connettono alle tendenze della nostr'epoca di transizione su cennate in doppio modo, e cioè per l'entusiasmo, di cui sono animati verso la natura, e che presso tutti prende un carattere più o meno panteista, (Vanini p. e. diede ad uno de' suoi scrittori il titolo: « dei mirabili secreti della natura, regina e Dea dei mortali) e pel loro rannodamento alla filosofia degli antichi. I più noti di questi filosofi sono; Cardano (1501-1575), Campanella (1568-1639), Giordano Bruno (— 1600), Vanini (1586-

sostanza, se non costituiscono la sostanza, se non l'esauriscono, non resta se non che essi le sieno aggiunte esteriormente, che essi sieno determinazioni, nelle quali la sostanza in se infinita si presenta alla conoscenza soggettiva dell' intelligenza, per la quale tutto si divide in pensiero ed estensione. E questa è l'opinione di Spinoza. Attributo è secondo lui ciò che l' intelligenza percepisce nella sostanza come costituente la sua essenza. I due attributi adunque sono determinazioni che esprimono l'essenza della Sostanza in questa forma determinata solo per l' intelligenza percipiente; non convertendosi la sostanza in veruno di questi modi determinati di essere, essi non possono apparire all'intellignza che stà fuor della sostanza, se non com' espressioni dell'essenza di essa. Che l'intelligenza consideri la sostanza appunto sotto questi due attributi, è indifferente alla sostanza stessa; la sostanza in sè ha innumerevoli attributi, ossia, tutti i possibili attributi, che non sono limitazioni, possono esser posti in essa; è l' intelligenza umana che aggiunge quei due attributi alla Sostanza, e solo quei due, perchè fra tutti i concetti che può formare, solo quei due son realmente positivi, o esprimono realtà. Iddio adunque o la Sostanza è pensante ed esteso in quanto l'intelligenza lo considera sotto l'attributo del pensare e dell'estensione. In una parola i due attributi son determinazioni prese empiricamente, che non coprono l'essenza della sostanza stessa; la sostanza sta dietro di essi come l' infinito assoluto, che non si fà comprendere in concetti così determinati; essi non spiegano quel che è la sostanza in sè; essi figurano come accidentali alla stessa; manca in Spinoza l' interposizione che leghi il concetto di sostanza alla maniera determinata onde la stessa si presenta nei due attributi.

Nelle reciproche loro relazioni gli attributi sono anzitutto da mantenersi rigorosamente determinati e separati l'uno dall'altro, come presso Cartesio. Essi son veramente attributi di una stessa sostanza; ma ogni attributo è indipendente, tanto infinitamente indipendente, quanto la sostanza, la di cui essenza in esso apparisce *realiter*. Tra il pensiero e l'estensione, tra il mondo corporeo e lo spirituale non ha in conseguenza luogo reciproca influenza ed azione: una cosa corporea non può avere a causa che una cosa corpórea, ed una cosa spirituale; come una rappresentazione, un'idea, una volontà, che una cosa spirituale. P. e., nè lo spirito può agire sul corpo, nè il corpo sullo spirito. Epperò sotto questo aspetto Spinoza tiene ferma, come Cartesio, la separazione dello spirituale e del materiale. Ma sotto il

punto di vista del concetto dell'unità della sostanza, i due mondi, lo spirituale ed il materiale, son pure la stessa cosa. Frai due mondi ha luogo una perfetta concordanza, un generale paralellismo. Se poi la sostanza, che sotto ciascuno dei due attributi è pensata, è la stessa: sotto qualunque dei due venga considerata, essa è sempre la stessa sostanza, che apparisce nelle varie forme dell'esistenza. Dalla sostanza unica non esce in verità che una serie infinita di cose, ma queste cose non sussistono, che sotto le varie forme dell'essere quali son appunto espresse negli attributi; tutto esiste come la sostanza stessa, tanto sotto la forma ideale del pensare, quando sotto la reale dell' estensione; ad ogni cosa corporale corrisponde una spirituale della stessa qualità, e ad ogni cosa spirituale una corporale; natura e spirito son diversi, ma non separati, essi son da per tutto insieme, come figura e riscontro, cosa e rappresentazione, oggetto e soggetto nel quale l' oggetto si specchia, il reale si riflette *idealiter*. Quindi segue naturalmente la proposizione spinozista, che la connessione delle idee e delle cose è la stessa ed a questa inseparabile unità dello spirituale e del materiale egli subordina in particolare il rapporto tra corpo e spirito. E così la quistione intorno alle relazioni tra corpo ed anima, quistione sì difficile a risolvere dal punto di vista cartesiano, trova quindi facilmente la sua risposta nel sistema spinozista. Corpo ed anima sono una stessa cosa, considerata solo sotto diversi attributi. Lo spirito non è altro che l'Idea del corpo, ossia la stessa cosa, considerata solo sotto l'attributo del pensare. In simigliante guisa si spiega ancora l'azione apparente, ma in fatti non esistente, del corpo sullo spirito e dello spirito sul corpo. Ciò che sotto un punto di vista è movimento corporeo, sotto l'altro è atto del pensiero.

c) Gli esseri individuali, che considerati sotto l'attributo del pensiero sono idee, e sotto quello dell' estensione, sono cose corporee, vengono da Spinoza compresi sotto il concetto dell'accidente, o, come esso lo chiama, del modo. Sotto il nome di modi son dunque da intendersi le forme mutabili della sostanza. I modi stanno alla sostanza come le onde increspate del mare all'acqua del mare, come forme, che continuamente svaniscono e non sono. Che anzi questo esempio dice anche troppo: dappoichè le onde del mare sono almeno parti del mare, mentre i modi, nonchè parti della sostanza, in sè e per sè sono piuttosto niente, non hanno essere. Il finito come finito non esiste affatto: ciò che ha esistenza reale è solamente la sostanza in-

finita. Pertanto non si può più falsamente concepir la sostanza, che come un composto dei modi. Sarebbe, osserva Spinoza, come se si dicesse la linea composta di punti. È falso egualmente, secondo lui, che egli identifichi Dio e mondo. Egli li identifica così poco, che anzi per lui il mondo come mondo, cioè come aggregato d'individui, non esiste affatto: di lui si può piuttosto dire con Hegel, che egli neghi il mondo (che il suo sistema sia l'acomismo), anzichè con Bayle, che per lui tutto sia Dio, o che egli attribuisca la Divinità ad ogni cosa.

Or donde vengono le cose finite, gli esseri individuali, se essi accanto alla sostanza non possono avere esistenza di sorta? Essi non sono che il prodotto della nostra maniera di concepire difettiva. Vi sono due modi principali di conoscere, la conoscenza intuitiva della ragione e l'immaginazione. Appartiene all'ultima ogni conoscenza astratta, superficiale, confusa, come pure quella di esperienza, la prima è il complesso di tutte le idee adequate. Che noi vediamo il mondo come una pluralità di cose individuali, è colpa dell'immaginazione, la pluralita non è che forma della rappresentazione. Ciò che la ragione vede insieme in unità, l'immaginazione smembra ed isola. Adunque i modi son cose quando son considerati per mezzo dell'immaginazione (sia poi esperienza ed opinione) la ragione li guarda come necessarii, o, ciò che torna allo stesso, sotto il punto di vista dell'eternità!.

Questi sono i concetti ed i tratti principali del sistema spinosista. Caratterizziamo adesso in poche parole anche la filosofia pratica di Spinoza. Le proposizioni principali di essa sono una conseguenza necessaria dei concetti metafisici fondamentali. In primo luogo discende da essi l'inammessibilità di ciò che si denomina libera volontà. Dappoichè l'uomo non essendo che un modo, avviene di lui ciò, che di tutti gli altri modi, che egli stia nella serie infinita delle cause determinanti: libera volontà non può esser dunque predicata di lui. La volontà dev'esser determinata da qualche cosa, come il corpo, la risoluzione della volontà non essendo altro, che una modificazione del corpo. Gli uomini si tengono per liberi, perchè son coscii delle loro azioni, ma non delle cause determinanti. Le idee, che si attaccano comunemente alle parole buono e cattivo si fondano ancor esse sopra un errore, come risulta chiaramente dal concetto della assoluta causalità divina. Il bene ed il male non sono qualche cosa di reale nelle cose stesse, ma esprimono solamente concetti relativi, che noi ci formiamo paragonando le cose fra esse. Vale a dire, che

noi, considerando le singole cose, ci formiamo un certo concetto generale, che prendiamo come regola di esistenza e di azione di tutti gli esseri individuali. Or se uno di questi contrasta con quel concetto, crediamo, che esso non corrisponda alla sua natura e che sia imperfetto. Il male, il peccato è adunque una cosa relativa, non positiva, giacchè niente accade contro la volontà di Dio. È una semplice negazione o privazione, che apparisce come alcun che di reale solamente nel modo come ci rappresentiamo la cosa. In Dio non v'è Idea del male. — Che cosa è adunque buono e cattivo? Buono è quel che ci giova, cattivo, ciò che c'impedisce di partecipare ad una cosa buona. Ci giova poi o ci è utile tutto ciò che ci porta ad una realtà maggiore, tutto ciò che conserva ed innalza il nostro essere. Ma è nostro vero essere il conoscere; epperò è utile soltanto quello, che coopera alla conoscenza: sommo bene è la conoscenza di Dio; virtù suprema dello spirito è conoscere ed amare Dio. Dalla conoscenza di Dio ci viene il diletto, la gioia suprema dello spirito, la beatitudine suprema. La beatitudine non è adunque premio della virtù, ma la virtù stessa.

Ciò che ci è di vero e di grande nella filosofia Spinozista è che essa affonda ogni cosa singolare, particolare, nell'abisso della sostanza divina. Con lo sguardo fisso sull'eterno Uno, la Divinità, perde di vista quanto nel modo comune di vedere degli uomini apparisce come cosa reale. Ma il suo difetto è, che non trasmuta di nuovo quello abisso negativo della sostanza nel fondamento positivo di ogni essere e divenire. Con ragione si è paragonata la sostanza di Spinoza alla tana del leone, dove si veggono molte pedate che portan dentro, ma nessuna che porti fuori. Spinoza non spiega l'esistenza del mondo fenomenale, la realtà del finito, per quanto si voglia illusoria ed apparente. Nel suo concepimento astratto della Sostanza gli vien meno qualsiasi adatto principio di spiegazione. E pure aveva a mano il mezzo di riparare a quel difetto. Spinoza non impiegò abbastanza generalmente il suo principio, che ogni determinazione è negazione; egli l'applicò solo al finito: ma l'infinito astratto, in quanto è opposto al finito, è anch'esso una determinazione; anch'esso deve negare la sua negazione, e questo ha luogo, quand'esso pone un mondo finito. Iacopo Böhm ha compreso bene questo punto: senza dividersi, senza entrare nel limitato, nel finito, la causa prima egli dice, sarebbe il vuoto nulla (confr. § 23, 7). Così pure la causa prima di Spinoza è un nulla, una pura indeterminatezza, perchè la sua so-

stanza è solamente un principio di unità, senza essere principio di differenza, e gli attributi di essa, in luogo di essere un reale differenziare, un distinguere positivo, sono piuttosto a ciò pienamente indifferenti. Il sistema spinozista è il più astratto Monoteismo, che si possa immaginare. E non è a caso, che Spinoza, Giudeo, abbia di nuovo messo in campo questo concetto del mondo, il concetto dell'unità assoluta: esso è in certo modo una conseguenza della sua religione nazionale, una risonanza dell'Oriente.

§. 27 — Idealismo e Realismo.

Noi ci troviamo adesso in un punto, in cui il nodo dello svolgimento filosofico viene al pettine. Cartesio aveva messo innanzi l'antitesi del pensare e dell'essere dello spirito e della materia e voluto una conciliazione di essa. La conciliazione gli riuscì male, avendo egli fissato le due parti dell'antitesi nella maggior distanza l'una dell'altra e posto le due sostanze come due potenze negantisi reciprocamente. I successori di Cartesio ricercarono una conciliazione più soddisfacente: ma le teorie, alle quali si videro spinti, dimostrarono sempre più, come fosse insostenibile tutto il presupposto. Spinoza lasciò alla fine cadere il falso presupposto e sacrificò i due opposti alla sua sostanzialità! Spirito e materia, pensiero ed estensione, son'ora la stessa cosa nella sostanza infinita. Ma essi non sono una stessa cosa in sè stessi: e pure solo questo sarebbe una vera unità di entrambi. Che essi sieno una cosa nella sostanza, torna poco a profitto di essi, perchè sono indifferenti alla sostanza stessa, perchè non sono differenze immanenti della sostanza. E così presso Spinoza pure rimangono rigorosamente separati l'uno dall'altro. La ragione di quest'isolamento è da cercarsi in questo, che Spinoza stesso non seppe abbastanza completamente sbarazzarsi delle supposizioni e del Dualismo cartesiano; anche per esso il pensare è solo pensare, l'estensione solamente estensione, e con questo modo di concepire, l'uno esclude necessariamente l'altro. Se una conciliazione dev'esser trovata fra essi, deve pur cadere l'astrazione. La conciliazione dev'eseguirsi nelle stesse parti opposte. Or qui non eran possibili che due vie: si poteva porsi o dal lato materiale o dall'ideale, comprendere l'ideale sotto il materiale o il materiale sotto l'ideale, e cercar di spiegare per mezzo dell'uno l'altro. I due tentativi sono stati entrambi fatti, e tutti e

due in una volta, e con ciò cominciano le due serie parallele di svolgimento, dell'idealismo e del realismo esclusivi (empirismo, sensualismo, materialismo).

§ 28 — Locke.

Fondatore della serie realista, padre dell'empirismo e del materialismo moderno, è l'inglese Giovanni Locke. Egli ebbe a precursore il suo conterraneo Tommaso Hobbes (1588 1679), che nondimeno possiamo qui nominare soltanto, atteso che non ha significato che per la storia del dritto di natura.

Giovanni Locke nacque in Wrington nel 1623. Dedicò i suoi anni di studio alla filosofia ed in modo principale alla medicina; ma la salute cagionevole gl'impedì di esercitare la professione medica: così, fatta eccezione di pochi affari di officio, visse una vita tutta dedita alle lettere. Grande influenza esercitarono su di lui le sue amichevoli relazioni col rinomato politico e scrittore Lord Antonio Ashley, in seguito Conte di Shaftesbury, nella casa del quale si ebbe accoglienza da amico e l'occasione di trattare con gli uomini più importanti dell'Inghilterra. Nell'anno 1670, indottovi da parecchi amici, abbozzò il primo disegno del suo celebre saggio sull'intendimento umano; ma l'opera non venne completamente alla luce prima del 1690. Locke morì dell'età di settantadue anni, nel 1704. — Chiarezza e precisione, schiettezza e determinazione sono i caratteri dei suoi scritti. Nella sua maniera di filosofare più acuta che profonda non smentisce le proprietà della sua nazione. I pensieri ed i risultamenti principali della sua filosofia son passati, segnatamente presso gl'Inglesi, nella coltura popolare; e comunque il principio di essa manchi di capacità intrinseca di svolgimento, non per questo la stessa ha meno dritto ad un posto nella storia della filosofia, essendo stata argomento di scientifico lavoro.

La filosofia di Locke, (o vero la teoria della conoscenza, giacchè tutta la sua filosofia si restringe ad una investigazione della facoltà di conoscere) si basa su due pensieri, ai quali egli sempre ritorna: il primo, negativo, che esclude le idee innate; il secondo, positivo, che ogni nostra conoscenza provenga dall'esperienza.

Molti, dice Locke, son di opinione, che vi sieno idee innate, che l'anima riceve col nascere e porta seco nel mondo; ed in prova si allega il fatto, che esse si trovano generalmente appresso di tutti.

Ma, posta pure l'esattezza del fatto, esso nulla proverebbe, una volta che l'uniformità generale potesse diversamente spiegarsi: però il fatto allegato non è esatto. In realtà non esistono principii generalmente riconosciuti sia nel campo teoretico o nel pratico. Non nel pratico, giacchè l'esempio dei varii popoli, massimamente in tempi diversi, dimostra, che non esistono regole morali, che abbian vigore presso tutti i popoli. Non nel teoretico, giacchè le stesse proposizioni, che di più possono aver la pretesa di un valer generale, come p. e. la proposizione: « ciò che è, è, » o l'altra: « è impossibile che nel tempo stesso una cosa sia e non sia », non sono affatto generalmente riconosciute. I fanciulli e gl' idioti non hanno idea di questi principii, e nulla ne sanno anche le persone incolte; essi non possono adunque essere stati impressi dalla Natura. Se le idee fossero innate, tutti dovrebbero saperle dalla fanciullezza. Dappoichè « esser nello intelletto » è lo stesso che « esser saputo ». Il dire, che le idee sono impresse nell'intelletto, e che esso non le sappia, è un aperta contraddizione. Nè giova il ripiego, che quei principii si presentino alla coscienza, appena che l' uomo fa uso della ragione. Questa proposizione è falsa per la ragione appunto, che quelle massime si presentano alla coscienza molto più tardi di altre conoscenze, ed i fanciulli p. e. danno molte prove dell'uso della loro ragione prima di sapere, che una cosa non possa nel tempo stesso essere e non essere. È solamente vero, che senza ragionamento nessuno perviene alla coscienza di quei principii, ma che essi sien saputi col primo ragionamento è falso. Le prime conoscenze non sono proposizioni generali, e non si riferiscono che a singole impressioni. Molto tempo prima, che il fanciullo conosca la proposizione logica della contraddizione, sa che il dolce non è amaro. Chi ben riflette difficilmente vorrà sostenere, che le proposizioni particolari, come « il dolce non è amaro », sien dedotte da proposizioni generali. Se le proposizioni generali fossero innate, verrebbero alla coscienza del fanciullo anche prima, non potendo ciò che la natura ha impresso nell'anima umana non venire alla coscienza prima di quello che essa non vi ha scritto. — Adunque non sono in generale da ammettersi idee innate teoriche o pratiche, di scienza o di arte. L'intelletto o l'anima in sè e per sè è una tabula rasa, un vuoto spazio oscuro, una carta bianca, dove nulla è scritto.

Come dunque l'intelletto giunge alle idee?

Tutte le idee provvengono dall'esperienza, sulla quale ogni cono-

scenza si basa, e dalla quale, come da suo principio, dipende. L'esperienza poi è doppia: o essa à luogo avvertendo gli oggetti esterni per mezzo dei sensi ed allora la chiamiamo sensazione; o consiste nell'avvertenza dell'attività nel nostro proprio intelletto ed allora la chiamiamo senso interno o meglio riflessione. La sensazione e la riflessione danno all'intelletto tutte le sue idee: esse son da considerarsi come le sole finestre, per le quali la luce delle idee entra nello spazio per sè oscuro dell'intelletto: gli oggetti esterni danno le idee delle qualità sensibili, l'oggetto interno, l'intelletto, dà le idee della propria attività. Or il dedurre da queste due cose tutte le idee e lo spiegarle per mezzo di esse, è il compito della filosofia di Locke. A questo fine Locke divide le idee (rappresentazioni) in semplici e composte. Chiama idee semplici quelle che vengono introdotte dal di fuori nell'intelletto del tutto passivo, come nello specchio le immagini degli oggetti che vi si specchiano. Esse o pervengono all'intelletto mediante un sol senso, come le idee dei colori, che vi arrivano mediante l'occhio, quelle dei suoni mediante l'orecchio, quelle della solidità ed impenetrabilità mediante il tatto; o vi sono portate da più sensi, come le idee di spazio e di movimento, che acquistiamo mediante i sensi del tatto e della vista insieme; o sono il prodotto della riflessione come le idee del pensare e del volere; o procedono in fine dalla riflessione e dalla sensazione ad una volta, come i concetti di forza, di unità e simili. Queste idee semplici formano il materiale, quasi l'alfabeto di tutte le nostre conoscenze. Or come la lingua mercè svariate combinazioni forma sillabe e parole con le lettere, così l'intelletto forma le idee composte o complesse con le idee semplici collegandole variamente fra loro. Le idee complesse possono ridursi a tre classi, idee cioè dei modi, delle sostanze e dei rapporti. Tra le idee di modi considera Locke le modificazioni dello spazio (distanza, lunghezza, immensità, superficie, figura e simili), del tempo (successione, durata, eternità), del pensiero (percezione, ricordanza, astrazione ec.), del numero e così di seguito. Con particolare attenzione Locke investiga il concetto di sostanza. Egli ne spiega così l'origine: Tanto nella sensazione, quanto nella riflessione noi troviamo un certo numero d'idee semplici, che soventi vanno assieme o appariscono legate. Or non potendo noi figurarci, che queste idee semplici o rappresentazioni, sien portate da sè stesse, ci assuefacciamo a dar loro a fondamento un sostrato esistente da sè, e disegniamo questo so-

strato con la parola sostanza. La sostanza è una cosa ignota, che viene immaginata come portatrice delle qualità, che in noi producono idee semplici. Ma dall'essere la sostanza un prodotto del nostro pensiero soggettivo non segue, che essa non esista fuori di noi. Essa distinguesi anzi da tutte le altre idee complesse in questo, che à un archetipo fuori di noi, che à realità oggettiva, mentre le altre idee complesse vengono formate a piacere dal nostro spirito e ad esse non corrisponde realità. Che cosa sia l'archetipo della sostanza, non sappiamo: della sostanza non conosciamo che gli attributi. — Dalla considerazione del concetto di sostanza Locke passa infine all'idea di rapporto. Una relazione o un rapporto sorge, quando l'intelletto lega due cose fra loro così, che nel considerare l'una passa all'altra. Tutte le cose son capaci di essere dall' intelletto poste in relazione, val quanto dire di esser mutate in relative. E però e impossibile numerare tutte le relazioni. Perlochè Locke tratta soltanto di taluni dei più importanti concetti di relazione, tra gli altri quello d'indentità e di differenza, e sopra tutti l'altro di causa e di effetto. L'idea di causa e di effetto nasce, quando il nostro intelletto vede, che una cosa, sia sostanza o qualità, comincia ad esistere mediante l'attività di un altra.— Questo intorno alle idee. La combinazione delle idee fra loro dà il concetto della conoscenza. Una conoscenza quindi stà alle idee semplici e complesse, come una proposizione alle lettere, sillabe e parole. Da ciò segue che le nostre conoscenze non escono dal campo delle nostre idee e però dell'esperienza.

Questi sono i pensieri principali della filosofia di Locke. L'empirismo di essi è chiaro. Secondo lui lo spirito è in sè vuoto, semplice specchio del mondo esteriore, oscuro spazio, nel quale cadono le immagini degli oggetti esterni, senza che esso vi faccia nulla; tutto il suo contenuto proviene dalle impressioni, che cose materiali fanno su di esso. *Nihil est in intellectu*, *quod non fuerit in sensu*, è il motto di questo punto di vista. Locke è tanto più risoluto nel dare la prevalenza al materiale sullo spirituale, in quanto che trova possibile ed anche probabile, che lo spirito sia un essere materiale. Egli non pone la possibilità contraria, che le cose materiali appartengano alle spirituali e ne sieno una specie. A questo termine lo spirito è per lui una cosa secondaria rispetto alla materia: egli stà dunque nel punto di vista del realismo caratterizzato nel § 27; e quantunque non proceda sempre con rigore logico ed

in pnrecchi punti non faccia andare l'empirismo alle sue conseguenze, pur si vede già in lui la via che prenderà lo svolgimento ulteriore di quest'indirizzo fino alla negazione completa del fattore spirituale.

L'Empirismo di Locke, nazionale com'è, divenne tosto filosofia dominante in Inghilterra. Sul terreno di esso stanno Isacco Newton, il gran matematico (1642—1757), Samuele Clarke, Scolaro di Newton, volto principalmente a filosofia morale (1675 — 1729), ed i moralisti inglesi di questo periodo, Guglielmo Wollaston (1659—1724) il conte Shaftsbury (1671—1713), Francesco Hutcheson (1695—1747) e, quantunque contradditore di Locke, Pietro Brown (1735).

§ 29. — Hume.

Come si è già notato, Locke non aveva in tutti i punti svolto logicamente il principio dell'Empirismo. Pur concedendo decisamente alle cose materiali la superiorità sul soggetto pensante, aveva in un punto lasciato sussistere il pensiero come potenza sul mondo oggettivo, riconoscendo il concetto di sostanzialità. Tra tutte le idee complesse formate dal pensiero soggettivo quella di sostanzialità, secondo Locke, à eccezionalmente realità oggettiva, mentre tutte le altre sono cosa puramente soggettiva, senza corrispondenza nella realtà oggettiva.

Il pensiero soggettivo portando nel mondo oggettivo un concetto da esso formato, quello della sostanzialità, con esso pronunzia nulladimeno un rapporto oggettivo delle cose, una connessione oggettiva di esse, una cosa di ragione esistente. In riguardo a questo la ragione del soggetto stà in certo modo quale dominatrice sopra al mondo oggettivo, giacchè il concetto di sostanzialità, benchè attinto immediatamente al mondo de' sensi, non è un prodotto della sensazione o della percezione sensibile. Al punto di vista empirico, che era pur quello di Locke, fu dunque un inconseguenza il lasciare come oggettivo il concetto di sostanzialità. Se l' intelletto è in sè uno spazio vuoto e oscuro, una carta bianca non scritta, se tutto il suo contenuto di conoscenza oggettivo consiste in impressioni ricevute dalle cose materiali, anche il concetto di sostanzialità dev'esser dichiarato una rappresentazione puramente soggettiva, un congiungimento arbitrario di idee, ed il soggetto dev'esser reso completamente vuoto, col toglierglisi l'ultima cosa, sulla quale potrebbe

fondare la sua pretensione di superiorità sul mondo materiale. Questo passo verso un empirismo congruente fu fatto da Hume con la sua critica del concetto di casualità.

Davide Hume nacque in Edimburgo nel 1711. Applicatosi nella gioventù alla giurisprudenza, indi al commercio, si volse in seguito alla filosofia ed alla storia, facendone oggetto esclusivo di sua occupazione. Il suo primo saggio letterario fu appena avvertito. Migliore accoglienza si ebbero i suoi « saggi, » dei quali a poco a poco apparvero cinque volumi dal 1742 al 1757. In essi Hume à trattato argomenti filosofici da uomo di mondo colto e pensatore, senza rigorosa connessione sistematica. Fatto nel 1752 bibliotecario in Edimburgo, diè principio alla sua famosa storia dell'Inghilterra. Più tardi fu segretario d'ambasciata a Parigi, dove fece conoscenza con Rousseau, e dal 1767 sotto segretario di stato, uffizio che conservò per breve tempo. Passò gli ultimi anni di sua vita in una ritiratezza tranquilla e pacifica in Edimburgo, dove morì nel 1776.

Il centro della filosofia di Hume è la sua critica del concetto di casualità. Locke aveva già espresso il pensiero, che il concetto di sostanza ci provvenga dall'abitudine di vedere sempre assieme certi modi. Hume fece capitale di questo pensiero. Donde sappiamo, domanda egli, che due cose sono fra esse in un rapporto di casualità? Non lo sappiamo a priori, dappoichè l'effetto essendo una cosa diversa dalla causa, e la conoscenza a priori procedendo per via d'identità, non può per essa scovrirsi l'effetto nella causa; nè lo sappiamo per esperienza, perchè questa ci offre solo la successione di due fatti nel tempo. Tutte le nostre conclusioni adunque tratte dall'esperienza si fondano sull'abitudine. Da che siamo abituati a vedere che una cosa segue sempre un' altra in ordine al tempo, ci formiamo l'idea che essa debba seguirla, facendo del rapporto di successione quello di casualità. Ma la relazione di tempo è qualche cosa di diverso da quella di casualità. Col concetto di casualità noi dunque usciamo da ciò che ci è dato nella percezione, e ci formiamo idee, alle quali propriamente non siamo autorizzati. Ciò che si dice della casualità, si applica egualmente a tutti i rapporti di necessità. In noi s'incontrano concetti, come quelli di forza e di estrinsecamento, ed in generale quello di connessione necessaria. Vediamo un poco in che modo pervenghiamo a quest' idea. Non per mezzo della sensazione; giacchè gli oggetti esterni ci mostrano bene di coesistere, ma non di essere necessariamente connessi. Forse per mezzo

della riflessione? Sembra di sì; come quando si tratta di giungere all'idea di una forza, coll'osservare, che gli organi del nostro corpo prestano obbedienza ai comandi dello spirito. Ma siccome nè conosciamo i mezzi che adopera lo spirito, nè tutti gli organi del corpo son mossi dalla volontà, ne segue, che rispetto a quest'azione ancora ci troviam rimessi all' esperienza, e, questa mostrando la coesistenza, non la connessione reale, forza è conchiudere che noi giungiamo al concetto della forza ed in generale a quello di ogni necessaria connessione con l' abitudine che abbiamo di veder certi passaggi nelle nostre idee. Sicchè tutti i concetti esprimenti rapporti di necessità, tutte le supposte conoscenze d'una connessione reale oggettiva delle cose, si basano in somma sull'associazione delle idee. Dalla negazione del concetto di sostanzialità conseguita per Hume quella pure dell'Io. Se l'Io avesse reale esistenza, sarebbe qualche cosa di sostanziale, un portatore costante di qualità inerenti. Ma se il nostro concetto di sostanza è puramente soggettivo, e senza realtà oggettiva, neppure al concetto dell'Io corrisponde una realtà effettiva. Di fatti l'Io non è che un complesso di rappresentazioni celeramente succedentisi, al quale supponghiamo un sostrato immaginato, che chiamiamo anima, Io. E così l'Io si basa tutto sopra una illusione. — Con questi presupposti non è certamente il caso di far parola d'una immortalità dell' anima. Se questa non è che il complesso delle nostre rappresentazioni, col cessar di queste ultime mediante la cessazione dei movimenti corporei, cessa necessariamente ancor' essa.

Dopo queste proposizioni, che contengono i pensieri fondamentali di Hume, non v'è bisogno d' altra prova per mettere ad evidenza, che lo scetticismo di Hume è semplicemente uno sviluppo più logico dell' empirismo di Locke. Se tutto il nostro sapere provviene solo dalla percezione sensibile, tutte le determinazioni di generalità e di necessità debbono in via di conseguenza cadere, non essendo esse contenute nella sensazione.

§. 30. — Condillac.

I Francesi si hanno addossato il carico di portare l'empirismo di Locke alle sue ultime conseguenze, al sensualismo ed al materialismo. Benchè nato sul suolo inglese e divenuto subito dominante, l'Empirismo non si sviluppò appresso gl'Inglesi fino all'estremo, che

prevalse tosto in Francia, fino alla totale distruzione di tutte le basi della vita morale e religiosa. Al contrario fin dalla seconda metà del diciottesimo secolo, contro l'empirismo di Locke e lo scetticismo di Hume, si sollevò una reazione nella filosofia scozzese (Reid 1710-1796, Beattie, Oswald, Dugald Stewart, 1752-1828), che contro la tabula rasa di Locke ed i dubbii di Hume sulle necessità di ragione, cercò di far valere i veri primi, innati, immanenti nel soggetto, come fatti di esperienza (schietto inglese), come fatti d'istinto morale e di buon senso (common sense), come dati empirici, che si trovano coll'osservazione di sè stesso, con la riflessione sulla coscienza comune. In Francia d'altra parte lo stato pubblico e sociale aveva nel corso del secolo decimottavo preso una tal forma, che il vedersi ivi trarre senza riguardi le conseguenze pratiche estreme del punto di vista empirico e scettico in sistemi dominati da un concetto materialista del mondo e da una morale in massima egoista, non offre che l'aspetto di un prodotto naturale del disfacimento generale. È noto il detto di una certa dama sul sistema di Elvezio, che in esso non vi era se non la rivelazione del secreto di tutti.

All'empirismo di Locke vien da presso il sensualismo dell'Abbate Condillac. Nato questi in Grenoble nel 1715, fu nei suoi primi scritti seguace di Locke, che di poi oltrepassò, cercando di fondare un proprio punto di vista filosofico. Membro dell'accademia francese dal 1768, morì nel 1780. I suoi scritti, che fan testimonianza di serietà morale e d'interesse religioso, riempiono ben 23 volumi.

Condillac, d'accordo in ciò con Locke, partì dal principio, che tutte le nostre conoscenze provvengono dall'esperienza. Mentre però Locke aveva ammesso due sorgenti di questa conoscenza di esperienza, la sensazione e la riflessione, il senso esterno e l'interno, Condillac le ridusse ad una, riportando la riflessione alla sensazione. La riflessione per lui è parimenti sensazione: tutti i fatti spirituali, anche la combinazione delle idee ed il volere, non sono secondo lui da considerarsi, che come semplici modificazioni della sensazione. Lo svolgimento di questo pensiero, la deduzione delle diverse funzioni dell'anima dalla sensazione del senso esterno, costituisce il problema e l'argomento principale della filosofia di Condillac. Egli cerca di rendere singolarmente sensibile quel pensiero, fingendo una statua, internamente organizzata come l'uomo, privo però d'idee, e nella quale un senso si svegli dopo l'altro e riempia l'anima d'impressioni. In questo concetto l'uomo, acquistando per mezzo della

sensazione tutte le sue conoscenze ed i motivi della sua volontà, vien posto del tutto alla pari del bruto, dell'animale.

In conseguenza Condillac denomina gli uomini animali perfetti, e gli animali uomini imperfetti. Ma egli à tuttavia ribrezzo di sostenere la materialità dell'anima e di negare l'esistenza di Dio. Queste conseguenze estreme del Sensualismo ànno altri tratte dopo di lui, ed erano a dir vero abbastanza evidenti. Sostenendo il Sensualismo, che la verità o l'esistente non possa esser percepito che mediante i sensi, bastava concepire oggettivamente questa proposizione per aver la tesi del materialismo, che cioè solo il sensibile esista, e che non vi sia altra esistenza fuori della materiale.

§. 31. — Elvezio.

Elvezio à tratto le conseguenze morali del principio sensualista. Il sensualismo teorico dice : tutto il nostro sapere è determinato dalla sensazione, ed il sensualismo pratico aggiunge la proposizione analoga: anche tutto il nostro volere è determinato dalla sensazione, dal piacer sensuale. Elvezio ha fatto principio della morale il soddisfacimento del piacer sensuale.

Elvezio, nato in Parigi nel 1715, a 23 anni giunse al posto di appaltator generale, e si trovò per tempo in possesso di una ricca entrata; ma dopo alquanti anni abbandonò quel posto per taluni dispiaceri incontrativi. Gli scritti di Locke furono decisivi pel suo indirizzo filosofico. Dopo di aver abbandonato la sua carica, nella ritiratezza della campagna, scrisse l'opera sua famosa *de l'esprit*, che fu pubblicata nel 1758, e fece molto rumore e riscosse applausi sì nell'interno della Francia, come all'estero, ma gli attirò pure, segnatamente da parte degli ecclesiastici, una violenta persecuzione, e fu fortuna che si contentassero della soppressione del libro. Vivendo nella pace della campagna negli anni seguenti, non l'interruppe, che per due viaggi fatti in Germania ed in Inghilterra. Morì nel 1771. Il suo carattere personale fu onorabilissimo, pieno di bonarietà e di filantropia. Nominatamente nel suo posto di appaltator generale si mostrò benevole verso i poveri e rigoroso contro le angherie dei suoi dipendenti. I suoi scritti sono lucidi e bene scritti.

L'amor proprio o l'interesse, dice Elvezio, è leva di tutta la nostra attività spirituale. Questa è la base ancora della nostra attività puramente intellettuale, della tendenza a conoscere, della for-

mazione delle nostre idee. Or siccome ogni amor proprio in fondo riesce a piacere corporeo, ne segue, che anche i fatti sprituali ànno in noi la loro sorgente propria nella tendenza al piacere sensuale. Con ciò è già detto, dove sia da cercare il piacere di ogni morale. È assurdo il domandare, che l'uomo faccia il bene per amor del bene. Ciò non gli è possibile, come neppure il volere il male per amor del male. Se quindi la morale non dev' essere affatto infruttuosa, deve ritornare alla sua base empirica ed aver l'ardire di realmente fare principio morale del vero principio di ogni azione, del piacere cioè e del dolore sensibile, o dell'utile. In conseguenza siccome una buona legislazione muove a seguir le leggi col premio e colla pena, o sia con l'utile, così pure sarà buona la morale, che deduce i doveri dell'uomo dall'amor proprio, e che dimostra, esser cose vietate quelle, che avrebbero ad effetto la noja, i dispiaceri e cose simili. Se la morale non fa entrare in gioco l' interesse dell' uomo, ed al contrario lo combatte, resta necessariamente inefficace.

§ 32. Scuola francese della diffusione dei lumi (intesa a rischiarar le menti) e materialismo.

1) Abbiamo già fatto osservare (§. 30), che il tentativo fatto in Francia di portare all'estremo l'Empirismo, è strettamente connesso allo stato generale del popolo e dello stato francese nell'epoca della rivoluzione. La contraddizione che forma il carattere del medio evo il rapporto esteriore, dualista verso lo spirituale, nella Francia rimasta cattolica, si era svolto fino al disfacimento, alla corruzione di tutte le classi. I costumi erano affatto guasti, massime per l'influenza di una corte dissoluta; lo stato si era lasciato andare ad un dispotismo sfrenato, e la chiesa ad una dominazione clericale bacchettona e violenta. Così minacciati di rovina tutti gli edifici spirituali, non restava che la natura, quale massa priva di spirito, quale materia, e per l' uomo quale oggetto di sensazione e di concupiscenza. — Nulladimeno ciò che forma il carattere di questo periodo non è propriamente l'estremità materialista. Il carattere comune de'così detti filosofi francesi del secolo decimottavo è piuttosto la tendenza all'opposizione contro tutto ciò che d'illiberale e d' iniquo regnava nello stato, nella religione e nei costumi. Essi indirizzarono la loro critica e polemica, più spiritosa ed eloquente, che rigorosamente scientifica, contro tutto il regno delle idee esistenti, del tradizionale, del dato,

del positivo. Essi cercarono di rendere sensibile la contraddizione, che v'era, tra le condizioni di fatto dello stato e della chiesa e le incontrastabili pretensioni della ragione; di scrollare nella fede del mondo tutto ciò che era in vigore, ogni volta che non potesse innanzi alla ragione giustificare la propria esistenza, e di dare agli uomini capaci di pensare la prima coscienza della propria libertà pura e semplice. Affin di stimare al giusto il merito sterminato di questi uomini, bisogna mettersi avanti agli occhi lo stato del mondo francese d'allora, contro il quale venivan diretti i loro attacchi, la dissolutezza d'una corte spregevole, la servile obbedienza, una preteria ippocrita, ambiziosa, corrotta fin nelle midolla, che esigeva cieca sommissione, una chiesa caduta al basso che pretendeva venerazione, un amministrazione pubblica, una giustizia, uno stato sociale, che necessariamente dovean sollevare ogni sentimento morale. È merito immortale di questi uomini l'aver fatto venire in dispregio ed abbominio la bassezza e l'ippocrisia dello stato di cose esistente, l'aver provocato gli animi ad indifferenza verso gl'idoli del mondo, e l'averli svegliati alla coscienza della loro autonomia.

2) Il più splendido ed influente oratore di questa scuola è Voltaire (1694 1778). Senza essere filosofo di mestiere, ma scrittore universale e maestro insuperato nell'arte di esporre i propri pensieri, ha operato sul modo di pensare del suo tempo e del suo popolo più potentemente di qualsiasi altro filosofo d'allora. Voltaire non era ateo. Al contrario egli credeva la fede in un essere supremo tanto necessaria, che disse una volta, che se non vi fosse Dio, bisognerebbe inventarlo. E neppur nega l'immortalità dell'anima, sebbene spesso muova dubbii contro di essa. Egli ebbe come completa pazzia il materialismo ateistico di un La Mettrie. A questo riguardo egli è adunque lontano dal punto di vista dei suoi successori filosofici. D'altra parte egli consacra tutto il suo odio al Cristianesimo positivo. L'annientamento di esso fu da lui considerato come sua missione particolare, e nessun mezzo lasciò intentato per giungere alla meta sospirata. La sua guerra instancabile contro tutte le religioni positive ha preparato gli spiriti alla guerra posteriore contro lo Spiritualismo.

3) È risolutamente più scettico verso le basi e le supposizioni dello Spiritualismo l'indrizzo degli Enciclopedisti. L'enciclopedia filosofica fondata da Diderot e da lui pubblicata insieme a d'Alembert (1713 1784) è un monumento notabile dello spirito, che dominava

1619). Tutti furono uomini di natura passionata, entusiastica, bollente, di carattere instabile e selvatico, di vita inquieta e fortunosa, uomini, che un' ardente brama di sapere animava, non disgiunta però da fantasticherie, da selvaggia immaginazione e da amore delle conoscenze secrete astrologiche e negromantiche; per la qual cosa essi passarono senza utili effetti durevoli,

Il più importante fra tutti è Giordano Bruno. Egli rinnovò l'antica idea, coltivata segnatamente dagli Stoici, che il mondo sia un essere vivente, e che un'anima del mondo penetri il tutto. Ciò che mena in generale i suoi pensieri è l'entusiasmo più profondo per la natura e per la ragione creatrice in essa presente. La ragione, secondo lui, è l'artefice interno che forma la materia e si manifesta nelle forme dell' Universo. Dall' interno delle radici il grano di seme manda fuori i rampolli, da questi i rami, dai rami i ramoscelli, e così di seguito i bottoni, le foglie, i fiori. Tutto è disposto, preparato e completato interiormente. E così pure quella ragione universale richiama dall' interno il succo ai ramoscelli, alle foglie, ai fiori e così di seguito. L' Universo è un animale infinito, nel quale tutto vive nel modo più svariato. — La relazione della ragione con la materia è determinata da Bruno alla maniera Aristotelica: esse stanno fra di loro come la forma e la materia, come l'attualità e la potenzialità, l'una non stà senza dell'altra, la forma è la potenza interna, impulsiva della materia, la materia come la possibilità infinita, come l'infinita capacità di forme, è la madre di tutte le forme.

L'altro lato della filosofia di Bruno, il suo rimaneggiamento della Topica di Lullo, che si estende alla maggior parte dei suoi scritti, presenta poco interesse filosofico, e pel nostro scopo dev'esser trascurato.

7) *Giacomo Böhm.* Come Bacone fra gl'Inglesi e Bruno fra gl'Italiani, Così Giacomo Böhm contrassegna frai Tedeschi il periodo di transizione di cui discorriamo, ciascuno dei tre in modo caratteristico rispetto alla propria nazionalità: Bacone da scudiere dell'Empirismo, Bruno da rappresentante d'un panteismo d'umore poetico, Böhm da padre della mistica teosofica. Avuto riguardo alla profondità del suo principio, Böhm sarebbe da collocarsi in un' epoca molto posteriore, ma per la forma imperfetta del suo modo di filosofare và messo in riga con i mistici del medio evo, mentre sotto il punto di vista istorico-genetico egli collima con la riforma tedesca e con

gli elementi protestanti allora in fermentazione; noi lo ponghiamo più convenientemente frai precursori e profeti de'tempi moderni.

Giacomo Böhm nacque nel 1575 in Alt-Seidenburg non lungi da Gorlizia nell'alta Lusazia. I suoi genitori erano poveri contadini. Da fanciullo fu addetto alla custodia del bestiame; più tardi dopo di aver appreso nella scuola del villaggio a leggere e scrivere nei limiti del necessario, fu mandato a scuola in Gorlizia presso un maestro; indi, passato nel suo corpo di arte, si stabilì da padrone in Gorlizia nel 1494. Fin dalla giovinezza ebbe illuminazioni o visioni secrete; n'ebbe di più in seguito, quando fu dominato dall'impulso verso la verità e l' anima sua agitata dalle controversie religiose di quel tempo si trovò inoltre in istato di spirituale eccitamento. Oltre la Bibbia Böhm non aveva letto che taluni scritti mistici di argomento teosofico ed alchimistico, p. e. quelli di Paracelso; epperò quando si accinse a mettere in iscritto i suoi pensieri, o, come diceva, le sue illuminazioni, si fece palese la mancanza di ogni coltura preparatoria. Indi quell'impetuosa lotta del pensiero con l'espressione, che nullameno sovente diventa acutezza. Il suo primo scritto, intitolato Aurora, composto nel 1612, gli procacciò noje per parte del primo parroco di Gorlizia, Gregorio Richter, che condannò pubblicamente lo scritto dal pulpito, e svillaneggiò ancora la persona dell' autore. Gli fu allora interdetto dal Magistrato lo scriver libri, ed egli per molti anni ottemperò al divieto, finchè, divenuto prepotente il precetto dello spirito, riprese a scrivere. Böhm fu un uomo senza apparenza, tranquillo, modesto e dolce. Morì nel 1624.

È difficile dare in poche parole un'esposizione della teosofia di Böhm, avendo egli concepito i suoi pensieri non in forma di pensieri, ma di immagini sensibili e di oscure visioni della natura, ed essendosi nell' espressione di essi non di raro servito de' mezzi più arbitrarii e strani. Ne' suoi scritti domina un crepuscolo, come in un duomo gotico, dove la luce passa per finestre variopinte. Di quì l'effetto magico, che egli fa su molti animi. Il pensiero principale della filosofia di Böhm è questo: che il distinguer sè stesso, l'interno dividersi in due, è determinazione essenziale dello spirito, e perciò di Dio, in quanto Dio dev' essere compreso come Spirito. Secondo Böhm, Spirito vivente è solo Dio, se ed in quanto comprende in sè la distinzione di sè stesso, ed in questa distinzione e differenza, in quest' altro, è oggetto in sè stesso ed evidentemente coscienza. La distinzione di Dio in Dio stesso è la sola sorgente della sua e di

ogni altra attività e spontaneità, la fonte della vita spontanea, che attinge in sè stessa e realizza la coscienza. Böhm è inesauribile in immagini, per render sensibile questo lato negativo in Dio, questo distinguere e differenziar sè stesso, e l'esternarsi al mondo. La grande estensione senza fine, egli dice, ha bisogno di strettura e di intelajamento dove potersi manifestare; nella estensione senza restringimento non vi sarebbe manifestazione; è per lo strignere ed il rinchiudere che questa può aver luogo. Vedi, egli dice altrove, se la volontà non fosse che d'una sola specie, se l'animo non avesse che una qualità, e fosse una cosa immobile, che giacesse continuamente tranquilla ed altro non facesse che una cosa; in ciò non vi sarebbe gioja, nè arte, nè scienza, e non sarebbe sapienza; tutto sarebbe niente, e propriamente non vi sarebbe nè animo, nè volontà per qualche cosa, dappoichè non vi sarebbe che l'Uno. Nell' istesso modo non si può dire che tutto Dio sia in una volontà ed in un essere: Ègli è una differenza. Niuna cosa può senza opposizione divenir manifesta a sè stessa; dappoichè, nulla avendo che la contrasti, non esce che per sè, nè rientra in sè stessa; e non rientrando in sè stessa che là donde è originariamente uscita, nulla sà del suo stato originale. Böhm esprime chiaramente il precedente pensiero quando egli nella sua risposta a questioni teosofiche dice: il lettore deve sapere che tutte le cose consistono in Sì e Nò; sien poi divine, diaboliche, terrene, o che altro si voglia. L'Uno come il Sì è pura forza ed amore, ed è la verità di Dio, è Dio stesso. Questi senza il No sarebbe in sè stesso irreconoscibile; e non sarebbe in esso nè gioja, nè elevatezza, nè sensibilità. Il No è un contro colpo del Sì, o della verità, nel quale la verità si appalesa e diventa qualche cosa, nel quale è il contrario, nel quale l'eterno amore opera, sente, e vuole. L'uno nulla avendo in sè che possa volere, deve duplicarsi, divenir due; così pure nulla può sentirsi nell'Unità, ed il sentirsi non è possibile che nella dualità. — In breve, senza differenza, senza opposizione, senza scissione in due, secondo Böhm non è possibile nè conoscenza, nè coscienza, la chiarezza e la coscienza non si acquistano che di fronte ad un altro, di fronte all'opposizione di un'essere identico al proprio. — Era naturale che questo modo di vedere fondamentale, che questo pensiero d'un'Unità che si differenzia in sè stessa fosse riattaccato alla dottrina cristiana della Trinità, e Böhm à di fatti messo a base dello schema di essa una svariata applicazione ed interpretazione del suo concetto del processo della vita

e della distinzione in Due di Dio. Più tardi Schelling à ripreso queste idee di Böhm e le à filosoficamente elaborate.

Se alla teosofia di Böhm dovesse assegnarsi nel processo dello svolgimento della filosofia posteriore un posto corrispondente al contenuto del suo principio, non si potrebbe far meglio che controporla come complemento al sistema di Spinosa. Questi insegna il ritorno di ogni finito all'eterno Uno, e Böhm dimostra l'uscita del finito dall'eterno Uno, e la necessità interna di questa uscita, per la ragione che l'Essere di quest'Uno senza la divisione in due sarebbe piuttosto il Non-essere. Paragonato con Cartesio Böhm à certamente concepito con più profondità la consapevolezza ed il rapporto del finito con Dio. Il suo posto istorico è nullameno in tutto il resto troppo isolato ed eccezionale, la sua forma espositiva troppo impura, per non esitare ad ammetterlo in una serie di svolgimento continuatamente e geneticamente connessa.

§ 24. — Cartesio.

L'iniziatore ed il padre della filosofia moderna è Cartesio. Mentre egli da un lato, come gli uomini dell'epoca di transizione, la rompe del tutto con la filosofia del suo tempo e ripiglia la cosa da capo, dall'altro, non limitandosi a mettere in voga, come Bacone, un nuovo principio solamente metodico, nè ad emettere, come Böhm e gl'italiani contemporanei, vedute filosofiche senza metodo, e partendo dall'esclusione di ogni supposizione, pianta un principio nuovo positivo, fecondo, filosofico, e cerca subito dedurre dallo stesso col mezzo di rigorose dimostrazioni le proposizioni principali del suo sistema. La esclusione di ogni supposizione, la novità del principio, lo rendono iniziatore, la fecondità interna di esso, fondatore della moderna filosofia.

Renato del Cartes (Renatus Cartesius) è nato nel 1597 in La Haie nella Turena. Di posizione indipendente pel possesso di una considerevole fortuna, si dedicò in principio, nell' età di ventun'anno, al mestiere delle armi da volontario , prima presso gli Olandesi , poi presso i Bavaresi , da ultimo presso gl' Imperiali ; in seguito fece molti lunghi viaggi, poi si fermò assai tempo in Parigi, che lasciò nel 1619 rendendosi in Olanda, per lavorare tranquillo ed ignoto intorno alle sue idee scientifiche e viver tutto alla filosofia. Passò in Olanda venti anni non senza parecchie nojose controversie con teo-

logi fanatici, finchè, aderendo all'invito della regina Cristina di Svezia, nel 1649 si portò in Stockolm, dove morì ben presto, nel seguente anno 1650.

Il contenuto principale ed il processo dei pensieri del sistema cartesiano si posson comprendere nel seguente schizzo:

a) Se qualche cosa di solido e di durevole dev'essere stabilito nella scienza, deve cominciare dalle prime fondamenta; epperò debbono esser distrutte tutte le supposizioni, tutti i principii ammessi, che ci hanno accompagnati dalla fanciullezza; dobbiamo dubitar di quanto può sembrarci menomamente incerto. Perlochè dobbiamo dubitare non solo dell'esistenza delle cose sensibili, perchè i sensi variamente ingannano, ma pure delle verità della matematica e della geometria, poichè, comunque sia evidente la proposizione che la somma di due e tre è cinque, o che il quadrato à quattro lati, non possiamo sapere se Dio non ci abbia a disegno creati per l'errore. È dunque conveniente il dubitar di tutto e perfino il negar tutto, il supporre tutto falso. b) Ma ponendo come falso tutto quanto è capace di dubbio, pur non possiamo negare una cosa, la verità cioè, che noi, i quali così pensiamo, esistiamo. Appunto perchè io ritengo tutto falso, e tutto metto in dubbio, è evidente che io, il quale dubito, esisto. La proposizione adunque: io penso, dunque esisto (cogito ergo sum) è la prima e la più certa che si fa innanzi in ogni filosofia. Da questa certissima fra tutte le proposizioni dipende la certezza di tutte le altre conoscenze. — L'obbiezioni di Gassendi, che da ogni altro atto umano si possa egualmente dedurre l'esistenza, potendosi egualmente dire p. e.: io passeggio, dunque sono, questa obbjezione non colpisce giusto, dappoichè di veruna delle mie azioni sono del tutto certo come del mio pensiero. c) Dalla proposizione: io penso dunque sono, segue ancora la determinazione generale dello spirito. Infatti quando noi ricerchiamo chi siamo noi, che reputiamo tutto falso quanto è da noi diverso, vediamo chiaramente che alla nostra natura non appartiene nè l'estensione, nè la figura, nè qualunque altra cosa può al corpo venir attribuita, ma solamente il pensiero. Io son dunque solamente un essere pensante, cioè spirito, anima, intelligenza, ragione. Il pensare è la mia sostanza. Lo spirito può dunque da per sè venir completamente e chiaramente conosciuto, senz'alcuno degli attributi che spettano al corpo; il suo concetto nulla contiene di ciò che spetta a quello del corpo. E per questa ragione è impossibile l'abbracciarlo per mezzo di una rappresentazione sensibile, o

farsi di esso un'immagine: esso si comprende solamente per mezzo della pura intelligenza. d) Dalla proposizione: io penso dunque sono, si cava ancora la regola generale di ogni certezza. Io son certo che sono un essere pensante: or che cosa fa che io sia sicuro di una cosa? Che cosa mi da questa certezza? Nient'altro all'infuori della conoscenza, che questa prima proposizione contiene un concetto chiaro di ciò che io sostengo. Io so certamente che io sono, e so ogni altra cosa quando la sò con la stessa certezza. con la quale sò di essere. Io posso dunque stabilire come regola generale che è vero tutto ciò che io riconosco chiaramente e determinatamente. e) Ma questa regola è solamente principio della certezza, non della conoscenza e della verità. Noi dunque mercè dell'applicazione di questa regola facciam la rivista de'nostri pensieri o idee per iscovrire un vero oggettivo. Le nostre idee sono intanto parte innate, parte addotte dagli oggetti esterni, parte formate per determinazione della volontà. Tra le prime troviamo l' idea di Dio. Si domanda, donde noi abbiamo questa idea? Evidentemente non da noi stessi: quest'idea può essere piuttosto trapiantata in noi solamente da un'essere, che à in sè la pienezza di tutte le perfezioni, cioè solamente da un Dio realmente esistente. Alla domanda, onde io abbia la facoltà di pensare una natura più perfetta della mia, debbo sempre venire a questo, che io l'ò da qualcuno la di cui natura realmente è più perfetta. Più considero le qualità di Dio, e più esse mi mostrano che l'idea loro non può essere il prodotto di me solo. Dappoichè, sebbene in me può essere un'idea di sostanza, perchè io stesso sono una sostanza, non è lo stesso dell'idea d'una sostanza infinita, perchè io son finito; quest'idea può esser prodotta in me soltanto per mezzo di una sostanza realmente infinita. Nè si deve credere che il concetto dell' infinito si acquisti mediante astrazione, come p. e. le tenebre son la negazione della luce; si vede piuttosto che l'infinito contiene più del finito, e che perciò il concetto dell'infinito deve in certa guisa essere in me prima di quello del finito. Or come io ò una chiara e determinata idea della sostanza infinita, e questa à più realtà oggettiva di ogni altra, così non avvene alcuna di cui abbia meno ragione di dubitare. E siccome io so già che questa idea di Dio mi è venuta da Dio, resta solo a ricercare in che modo io l'ò da Dio ricevuta. Dai sensi nè l'ò attinta, nè da essi mi è necessariamente venuta, come le idee del sensibile, dappoichè queste nascono dall'affezione degli organi esterni de' sensi; e neppure l'ò inventata, giacchè io

nulla posso toglierle o aggiungerle: quindí non resta se non che essa è innata nello stesso modo che è innata l' idea di me stesso. La prima prova, che può adunque esser prodotta in favore dell'esistenza di Dio, è che noi troviamo in noi stessi l'idea di Dio, e che essa deve avere una causa della sua esistenza. Oltre ciò dalla mia imperfezione e segnatamente dal sapere la mia imperfezione si conchiude ancora all'esistenza di Dio. Di' fatti, riconoscendo io la mia imperfezione, o sia le perfezioni che mi mancano, ne segue che deve esistere un Essere, che è di me più perfetto, dal quale dipendo ed ò ricevuto ciò che posseggo. Ma la più eccellente ed evidente prova dell' esistenza di Dio è finalmente quella che si desume dal concetto di esso. Lo spirito, quando fra le varie idee che à, nota la più prominente di tutte, quella dell'Essere perfettissimo, riconosce che essa non à come tutte le altre idee la sola possibilità dell'esistenza, o l'esistenza accidentale, ma che essa chiude in sè l'esistenza necessaria. E siccome esso, dal sapere, che è nell'idea del triangolo che i suoi tre angoli sieno eguali a due retti deduce che questa relazione s'incontra in ogni triangolo, così dallo scorgere, che al concetto dell'Essere perfettissimo appartiene l'esistenza necessaria, conchiude all'esistenza reale di Esso. Verun altra idea singola del concetto di esso contiene l' esistenza necessaria, ma l' esistenza non può senza contraddizione separarsi dall' idea dell' Essere supremo. Sono i nostri pregiudizii che c' impediscono di veder ciò. Avvezzi a separare in tutte le cose il concetto di esse dalla loro esistenza, ed a formarci spesso idee ad arbitrio, è naturale che nel considerare l'Essere supremo dubitiamo se l'idea di esso non sia per avventura delle arbitrarie, o almeno tale che l' esistenza non sia inclusa nel suo concetto. Questa prova è essenzialmente diversa da quella di Tommaso (Anselmo di Canterbury). Costui ragiona così: « Il riflettere ciò che significa la parola di Dio mostra, che con essa s'intende ciò che deve esser pensato come la cosa più grande; ma l'essere realmente è più che l'essere solo in idea, dunque Dio esiste non solo nell'idea, ma nel fatto ancora. » È evidente in questo ragionamento l'errore della conclusione, dappoichè la conclusione legittima sarebbe stata: dunque Iddio dev'esser concepito come esistente in fatto, da che non segue la realtà della sua esistenza. La mia prova al contrario è questa: ciò, che noi vediamo chiaramente esser della vera ed invariabile natura di una cosa, o appartenere al suo essere ed alla sua forma, può esser di essa predicato. Dopo di aver cercato

ciò che è Dio, abbiamo trovato che l'esistenza appartiene alla sua vera ed invariabile natura; adunque possiamo con dritto predicar di Dio l'esistenza. Nell'idea dell'essere perfettissimo è contenuta l'esistenza necessaria, non per una finzione del nostro intelletto, ma perchè l'esistenza appartiene alla sua natura eterna ed invariabile. f) Il risultato or ora trovato, l'esistenza di Dio, è della più alta importanza. Innanzi tutto abbiam dovuto dubitare di tutto, e rinunziare ad ogni certezza, perchè noi non sapevamo se l'errore non appartenga alla natura dello spirito umano, se Iddio non ci abbia creati per l'errore. Ora, considerando l'idea innata di Dio ne'suoi attributi necessarii, noi sappiamo che Dio è veritiero; sarebbe dunque una contraddizione il supporre che egli c'ingannasse o fosse la causa dei nostri errori, imperocchè quand'anche il poter ingannare potesse aver l'apparenza di una prova di sagacia, il voler ingannare è sempre una prova di cattiveria. La nostra ragione non può in conseguenza comprendere un oggetto che non sia vero, dal momento che l'à compreso, o sia l'à conosciuto chiaramente. Imperocchè Iddio sarebbe da chiamarsi con ragione ingannatore, se ci avesse data una ragione così pervertita da ritenere il falso per vero. E così è tolto quel dubbio assoluto, col quale abbiamo cominciato. Dall'Essere di Dio ci deriva ogni certezza. Ad ogni conoscenza certa è sufficiente che noi abbiamo conosciuta chiaramente una cosa, ed in ciò siamo certi dell'esistenza di Dio che non inganna. g) Dalla vera idea di Dio emergono i principii della filosofia naturale, o la dottrina delle due sostanze. È sostanza ciò che esiste in maniera da non aver bisogno di altro per la sua esistenza. In questo altissimo senso è sostanza solo Dio. Iddio come sostanza infinita à la sua ragione in sè stesso, è causa di sè stesso. Le due sostanze create al contrario, la sostanza pensante e la corporea, spirito e materia, sono sostanze in un senso più ampio della parola; possono esser comprese nel concetto comune di esser cose, le quali per la loro esistenza àn solamente bisogno della cooperazione di Dio. Ognuna di queste due sostanze à un attribuito, che costituisce la sua natura e la sua essenza, ed al quale son da riferirsi tutte le altre loro determinazioni. L'attributo e l'essenza della materia è l'estensione, l'essenza dello spirito è il pensare. Imperocchè qualsiasi altra cosa può esser predicata del corpo, suppone l'estensione ed è una maniera di essa, come pure tutto ciò che noi troviamo nello spirito non è che modificazione del pensare. Una sostanza, alla quale appartiene immediatamente il pensare, si dice spiri-

to, una sostanza che è immediatamente sostrato dell'estensione, dicesi corpo. Il pensiero e l'estensione son diverse fra loro, e lo spirito non solo può essere riconosciuto senza gli attributi del corpo, ma è in sè la negazione degli attributi del corpo, sicchè l'essenza delle due sostanze è questa, che esse reciprocamente si negano. Lo spirito ed il corpo son del tutto diversi , e nulla fra loro àn di comune. h) Sotto l'aspetto antropologico (lasciando stare la fisica cartesiana , che à un interesse solamente subalterno) dalla relazione dualista fra spirito e materia deriva una relazione dualista tra l'anima ed il corpo. Se la materia è sostanzialmente estensione e lo spirito pensare, nè hanno cosa di comune fra loro, l'unione dell'anima e del corpo non può essere pensata che in un modo meccanico. Il corpo da sua parte è da considerarsi come un automa ingegnoso, che Dio à fatto di terra , come una statua o una macchina. In questo corpo dimora l'anima, strettamente ma non intimamente ad esso legata. L'unione di entrambi non è che un assembramento violento, giacchè l'uno e l'altro sono fattori indipendenti non solo, ma essenzialmente diversi , ed anche contrarii fra loro. Il corpo indipendente è una macchina finita, nella quale nulla è mutato dall'entrarvi dell'anima pensante , eccettochè per essa son possibili certi movimenti di più; le ruote della macchina restano come erano. Solo il pensare differenzia questa macchina da ogni altra ; le bestie, che non sono coscienza nè pensiero, necessariamente prendono il posto di tutte le altre macchine. — Arrivati a questo punto, si eleva nominatamente la questione intorno alla sede dell'anima. Se il corpo e l'anima son sostanze indipendenti ed essenzialmente opposte, dovendo pur essere a forza riunite, non possono reciprocamente penetrarsi, ma solo toccarsi in un punto determinato. Or questo punto, dove à l'anima la sua sede, non è secondo Cartesio tutto il cervello, ma la parte intima di esso, una glanduletta posta nel mezzo della sostanza cerebrale, il conario, la glandula pineale. La prova di questo assunto, che la glandula pineale sia l'unico luogo, dove l'anima palesa immediatamente la sua efficacia, stà nella circostanza che tutte le altre parti del cervello son doppie, sicchè se in una di esse fosse l'anima , percepirebbe doppii gli oggetti. Non v'è altro luogo nel corpo, dove le impressioni possan così riunirsi, come in questa glandula. La glandula pineale adunque è la sede privilegiata dell'anima ed il sito in cui vengon formati tutti i nostri pensieri.

Avendo in ciò che precede sviluppati i pensieri fondamentali del sistema Cartesiano, ricapitoliamo adesso in poche parole i punti che son caratteristici pel punto di vista e per la posizione storica di esso. Cartesio è il fondatore di una nuova epoca della filosofia, avendo egli il primo pronunziato il postulato dell' eliminazione di ogni supposizione. Dopo di lui è rimasto principio fondamentale de' tempi moderni l'assoluta protesta da lui voluta contro tutto ciò che non è posto dal pensiero, contro ogni verità data. In secondo luogo Cartesio à introdotto il principio della consapevolezza (lo spirito o la sostanza pensante viene da Cartesio concepita come Io individuale, singolo), principio nuovo, ignoto all'antichità in questo senso. In terzo luogo Cartesio è messo sù l' opposizione dell'essere e pensare, dell'esistere ed aver coscienza, ed enunciato come problema filosofico la conciliazione di quest' antitesi, ciò che è il problema di tutta la filosofia moderna. A queste idee che fanno epoca nella storia della filosofia van però congiunti i difetti della filosofia cartesiana. In primo luogo Cartesio à accettato empiricamente il contenuto del suo sistema, nominatamente le sue tre sostanze. Cominciando il sistema da una protesta contro ogni cosa esistente, sembrerebbe che nulla dovesse esser dedotto dal pensiero. Ma quel protestare non è serio quanto apparisce: ciò che sembra rigettato viene poi riammesso senza mutamento, dopo che si è acquistato il principio di certezza. E così avviene che Cartesio trova tanto l'idea di Dio, quanto le due sostanze, come immediatamente date. È vero che per trovarle egli astrae dal molteplice, che è immediatamente presente, ma alla fine rimangono le due sostanze come residui, dopo che si è fatta astrazione da tutt' altro. Esse son trovate empiricamente. Un secondo difetto è che Cartesio isola l' uno dall' altro i due lati dell' antitesi, il pensare e l' essere. Esso li pone come sostanze, cioè potenze che si escludono e negano rispettivamente. Per lui l'essenza della materia consiste solo nell' estensione, cioè nel puro essere fuori di sè, e quella dello spirito solo nel pensare, cioè nel puro essere in sè. Entrambi stanno l' una all'altro come la forza contrifuga e contripeta. In questo concetto di Spirito e di materia un' intima conciliazione di entrambi è un' impossibilità; dove ambi i lati convengono e si riuniscono, come nell' uomo, ciò non può essere che per un atto violento della creazione, per divina assistenza. — Nulladimeno Cartesio esige e cerca una conciliazione dei due lati. Ma l' incapacità di vincer veramente il dualismo del

suo punto di vista è il terzo ed il capitale difetto del suo sistema. Nella proposizione » io penso dunque sono , » o « io son pensante , » vengono veramente congiunti i due lati, l'essere ed il pensare, ma pure, solamente per esser fissati indipendentemente l'uno di faccia all'altro. Alla quistione, come stà l'Io all'Estensione? può solo rispondersi: pensando, cioè negativamente, escludendo. E così per la conciliazione dei due lati non resta che l'idea di Dio. Da Dio le due sostanze son create, per mezzo della volontà divina sono collegate assieme, per mezzo dell'idea di Dio l'Io si fà certo dell'esistenza dell'Esteso. Iddio così è in certo modo un *Deus ex macchina*, per conciliare il conflitto dell'Io con l'Esteso. È chiaro quanto è superficiale così fatta conciliazione.

Questo difetto del sistema cartesiano stà in fondo ai sistemi seguenti quale motivo impellente.

§ 25. — Geulix e Malebranche.

1.) Cartesio avea fissato spirito e materia, coscienza ed esistenza alla più gran distanza l'uno dall'altra. Ambo son per lui sostanze, potenze indipendenti, controposti escludentisi rispettivamente. Lo spirito (secondo lui il semplice Io) per esso à in sostanza, il differenziarsi dalla materia, l'escludere da sè la materia, il far astrazione dal sensibile; la materia, l'essere una cosa controposta al pensare. Determinato in questa guisa il rapporto fondamentale delle due potenze si presenta da sè la domanda, come possano in tali termini aver luogo altri rapporti fra esse? Come possono da un lato le affezioni del corpo agir sull'anima, come può dall'altro il volere dell'anima determinare il corpo, quando entrambi sono assolutamente diversi ed anzi contrarii? Su questo punto il cartesiano Ornoldo Geulinx (nato in Anversa 1625, morto professore di filosofia in Leida nel 1669) prese in mano il sistema cartesiano, per dargli uno svolgimento logico. Secondo Geulinx nè l'anima agisce immediatamente sul corpo, nè il corpo immediatamente sull'anima. La prima cosa nò, perchè io posso veramente determinare o muovere a piacere in guise varie il mio corpo, ma non son io la causa di questo movimento; dappoichè io non sò come esso accade, non sò in qual maniera il movimento dal mio cervello si traplanta nelle membra, ed è impossibile che io faccia ciò che non vedo come è fatto. E se non posso produrre il movimento nel mio corpo, tanto meno lo posso

fuori di esso. Io son dunque un semplice spettatore di questo mondo: l'azione che solamente è mia, che sola mi rimane, è l'osservare. Ma questo stesso osservare à luogo in un modo meraviglioso. Di fatti come acquistiamo noi le nostre percezioni del mondo esteriore? È impossibile che questo agisca direttamente sù noi. Dappoichè dato pure che p. e. nell'atto del vedere gli oggetti esterni producano un immagine nel mio occhio, o un' impressione nel mio cervello come in una cera, quest'immagine o impressione è sempre qualche cosa di materiale o corporeo, che perciò non può giungere al mio spirito, che è assolutamente diverso dalla materia. — Così non resta che a cercare in Dio la conciliazione dei due lati. Dio è solamente, che collega l'esterno con l'interno e l'interno con l'esterno, che trasforma i fenomeni esterni in rappresentazioni interne, in rappresentazioni dello spirito, rendendogli così osservabile il mondo, e che fa passare in fatti le determinazioni dell'interno, la volontà. Ogni azione adunque, che congiunge l'esterno e l'interno, lo spirito ed il mondo, non è azione nè dello spirito nè del mondo, ma solamente un' azione immediata di Dio. Il movimento delle mie membra non segue in forza della mia volontà, è la volontà di Dio che seguono questi movimenti, quando io voglio. All'occasione della mia volontà Dio muove il mio corpo, all'occasione di un'affezione del mio corpo Dio produce in me una rappresentazione: l'uno è sempre un'occasione che dà luogo all'altro (onde il nome occasionalismo). Ma non è già che la mia volontà mova il Motore a movere le mie membra; al contrario, siccome chi comunicò il movimento alla materia e gli diede leggi è lo stesso chè creò ancora la mia volontà, così egli à collegato fra loro le cose più diverse, il movimento della materia e l'arbitrio del mio volore in guisa, che quando la mia volontà vuole segue il movimento voluto, e quando il movimento à luogo la volontà lo vuole, senza, che agiscano l' uno sull' altra od esercitino rispettivamente alcun fisico influsso. Come l'accordo di due orologi, che camminano egualmente, in modo che quando uno batte le ore l' altro fà lo stesso, non dipende da un' azione reciproca, ma dall'essere stati indrizzati e posti egualmente; così l'accordo dei movimenti del corpo e della volontà dipende solo da quel sublime artefice, che li à collegati assieme in questo ineffabile modo. Si vede che Geulinx non à fatto che spingere agli estremi questo punto di vista dualistico di Cartesio. Se Cartesio avea chiamato la riunione dello spirito e del corpo un accoppiamento violento, Geulinx lo chiama

a dirittura un miracolo. In conseguenza in questa opinione non è possibile una conciliazione immanente, ma solo trascendente.

2) Affine alla veduta fondamentale di Geulinx, ed in pari tempo conseguenza diretta e svolgimento ulteriore della filosofia di Cartesio, è il punto di vista filosofico di Nicola Malebranche (nato in Parigi nel 1638, a ventidue anni prete dell'Oratorio, guadagnato alla filosofia dagli scritti di Cartesio, morto dopo varie controversie con avversarii teologici nel 1715).

Malebranche parte dal concetto cartesiano della relazione tra spirito e corpo. Entrambi sono rigorosamente separati l'un dall'altro, e per essenza opposti. Or come lo Spirito (cioè l'Io) perviene alla conoscenza del mondo esteriore, alle idee delle cose corporee? Imperocchè egli conosce le cose per mezzo delle idee, non per sè stesse, nè immediatamente come tali. Egli non può aver queste idee nè da sè, nè dalle cose stesse. Non da sè, perchè essendo egli assolutamente opposto al mondo de'corpi, non à la capacità di idealizzare, di spiritualizzare le cose materiali, mentre debbono essere spiritualizzate per essere rappresentate: lo Spirito che in relazione al mondo materiale non è che opposizione, non ha la forza di togliere questa opposizione. Tanto meno egli à attinto queste idee dalle cose; dappoichè la materia non è visibile per sè stessa, essa è piuttosto, come l' opposto dello Spirito, assolutamente inintelligibile, ed inidealizzabile; tenebre ed oscurità assoluta. — Adunque non rimane allo Spirito che il veder le cose in un terzo, che stà di sopra all'opposizione, in Dio. Iddio, l'assoluta sostanza, è l'idealità assoluta, l'infinita forza di spiritualizzazione di tutte le cose. Per Dio le cose materiali non sono un' opposizione reale, non sono tenebre impenetrabili, ma un ideale; in lui tutte le cose son contenute in modo spirituale, ideale; egli è il mondo intiero come mondo intellettuale o ideale. Iddio è adunque il medium supremo tra l'Io ed il mondo esteriore. In lui noi vediamo le idee, e noi siamo così tenacemente legati a lui, che si può chiamarlo il luogo degli Spiriti.

La filosofia di Malebranche, il cui principio fondamentale è semplicemente, che noi conosciamo e vediamo tutte le cose in Dio, è, come l'occasionalismo di Geulinx, un tentativo particolare di superare il dualismo della filosofia cartesiana, nel terreno e coi dati della stessa.

3) Due difetti o contraddizioni interne della filosofia cartesiana si sono manifestati. Cartesio concepisce spirito e materia come sostanze,

come opposti che si escludono, e cerca poi una conciliazione di entrambi. Con quei dati la conciliazione non può essere che esterna, d'un altro mondo. Se il pensare e l'essere sono ciascuno sostanza, non possono che negarsi, escludersi. Teorie ripugnanti alla natura delle cose, come quelle or ora considerate, sono in questo stato una conseguenza inevitabile. L'espediente più semplice è il lasciar cadere quei dati; il togliere ai due opposti la loro indipendenza, ed il prenderli non come sostanze ma come accidenti d'una Sostanza. Questo espediente è segnatamente indicato e voluto da una seconda circostanza. Secondo Cartesio Dio è sostanza infinita, la sola sostanza nel senso proprio della parola. Spirito e Materia son veramente ancor essi sostanze; ma solamente in relazione l'uno dell'altra; in relazione a Dio non sono indipendenti, non sono sostanze. Rigorosamente parlando, questa è una contraddizione. La vera conseguenza sarebbe piuttosto il dire: nè l'Io (cioè i singoli pensanti), nè le cose materiali sono qualche cosa d'indipendente, ma sono solamente la sostanza, Dio; solo quest'ultima ha un essere reale, ed ogni essere che appartiene agli esseri individui non è sostanziale, ma accidentale all'unica sostanta, sola vera e reale. Malebranche si avvicina a questa conseguenza: il mondo dei corpi almeno è secondo lui idealmente portato via, ed in certo modo si perde in Dio, nel qual sono i tipi eterni di tutte le cose. Spinoza ha risolutamente e logicamente pronunziata questa conseguenza, l'accidentalità di tutti i singoli esseri, e la sostanzialità sola ed esclusiva di Dio: il suo sistema è il complemento e la verità del sistema cartesiamo.

§. 26 — Spinoza.

Baruch Spinoza nacque in Amsterdam nel 14 Nov. 1632. I suoi genitori, Giudei di razza Portoghese, erano commercianti agiati, e gli fecero dare un'educazione dotta. Egli studiò con molta diligenza la Bibbia ed il Talmud. Ma presto cambiò lo studio della teologia con quello della Fisica e delle opere di Cartesio; nel tempo stesso si separò anche esteriormente dal Giudaismo, col quale l'aveva rotta per tempo internamente, senza però passare formalmente al Cristianesimo. Per scampare alle persecuzioni dei Giudei, che lo avevano scomunicato e gli insidiavano per fino la vita, lasciò Amsterdam e si recò in Rhyneburg presso Leida; da ultimo si stabilì nell'Aja, dove, occupato solo in lavori scientifici, visse nella massima ritira-

tezza, procacciandosi da vivere col pulire cristalli ottici, che i suoi amici vendevano. Debole per natura, e travagliato lunghi anni da marasma, Spinoza morì di 44 anni appena, nel 21 Febbraio 1677. Tutta la sua vita fu un riflesso della limpida chiarezza, e della calma sublime del saggio compiuto. Sobrìo, contento di poco, padrone delle sue passioni, non mai eccessivamente afflitto o allegro, dolce e benevole, carattere meravigliosamente puro, egli à fedelmente seguito nella vita le dottrine della sua filosofia. L'opera sua principale, l'etica, comparve nell'anno della sua morte. Verosimilmente egli voleva pubblicarla prima di morire, e forse l'odiosa fama che avea di ateista, ne lo distolse. Il suo inttmo amico, Ludovico Mayer, medico, attese alla pubblicazione dopo la sua morte, conformemente al suo volere.

Il sistema Spinozista riposa sui tre concetti fondamentali, dal tenore dei quali tutto il resto deriva con matematica necessità! Questi concetti sono quelli della sostanza, dell'attributo, e del modo.

a) Spinoza parte dal concetto Cartesiano della sostanza: sostanza è ciò che non ha bisogno di verun altro per la sua esistenza. Con questo concetto della sostanza non può esistere che una sola sostanza. Epperò una pluralità di sostanze, com'è ammessa da Cartesio, è necessariamente una contraddizione. Fuori della sostanza una di tutte le cose non può esservi altro che abbia un essere sostanziale. Questa sostanza una è detta da Spinoza Dio. S'intende da sè che con questa dottrina bisogna metter da parte l'idea cristiana di Dio, l'idea d'un essere spirituale, personale. Spinoza dichiara espressamente, che egli si rappresenta Iddio in un modo ben diverso dai Cristiani; egli nega direttamente, che di Dio possano predicarsi Intelligenza e volontà, e deride coloro che fanno agire Dio secondo fini, e quelli ancora che considerano il mondo come un prodotto del volere o del pensiero divino; Dio è per lui solamente la sostanza e nient'altro. Per lui sono identiche le proposizioni, che vi è un solo Dio, e che la sostanza di tutte le cose è una.

Ora che cos'è propriamente la sostanza? Che cos'è Essere positivo? Dal punto di vista di Spinoza è molto difficile rispondere direttamente a questa domanda. Da un lato perchè secondo Spinoza la definizione dev'esser genetica, deve contenere la causa prossima di ciò che vuolsi dichiarar con essa, mentre la sostanza come cosa increata non può avere causa fuori di sè stessa. Dall'altro lato e principalmente perchè secondo lo stesso Spinoza ogni determinazione deno-

tando difetto di esistenza, o un non essere relativo, è negazione: *omnis determinatio est negatio* è un suo principio, che, comunque di occasione, pur non manca di esprimere l'idea fondamentale dell'intero sistema. Con lo stabilire determinazioni positive di essere non si farebbe che limitar la sostanza. Pertanto le enunciazioni che possono farsi intorno ad essa debbono essere principalmente esclusive, negative, p. e. che essa non abbia causa estranea, che non sia più, che non possa venir divisa, e così di seguito. Che sia una, neppure Spinoza vuol dire volentieri di essa, perchè questo predicato può facilmente essere preso numericamente e far sembrare come se una altra cosa esistesse pure dirimpetto ad essa, il Più. In questo modo non restano enumerazioni positive ad essa relativa, se non quelle che esprimono il suo assoluto rapporto con sè stessa. In questo senso Spinoza dice di essa, che è causa di sè stessa, cioè che il suo Essere chiude in sè l' esistenza. E non fa che esprimere lo stesso pensiero con parole diverse quando Spinoza dice eterna la sostanza, dappoichè non intende per l'eternità se non l'esistenza stessa in quanto è concepita discendere dalla definizione della cosa, nel senso appunto, nel quale i geometri parlano delle eterne qualità delle figure. Inoltre egli dice infinita la sostanza, in quanto il concetto dell'infinità esprime per lui il concetto del vero essere, l'affermazione assoluta dell'esistenza. Così pure il dire Iddio libero non esprime di più che le anzi cennate enunciazioni, cioè, negativamente, che ogni forza esterna viene esclusa, e positivamente, che Dio è in accordo con sè stesso, che il suo essere corrisponde alle leggi della sua essenza.

Ciò che precede, ristretto, suona così: non vi è che una sostanza infinita, escludente ogni determinazione e negazione, la quale vien detta Dio o Natura.

b) Quanto alla sostanza infinita, o Dio; Cartesio avea posto due sostanze derivate, da Dio create, spirito (pensiero), e materia (estensione). Queste due, intelligenza ed estensione, son pure gli attributi di Spinoza, che egli, come Cartesio, ammette empiricamente. Or come stanno questi attributi alla sostanza infinita? Questa è la quistione difficile, il calcagno di Achille del sistema spinozista. Essi non possono essere forme essenziali di manifestazione, o rivelazioni della sostanza, perchè altrimenti sarebbero determinazioni della sua essenza, ciò che sarebbe in contraddizione col concetto della sostanza sopra stabilito. La Sostanza come tale non è nè intelligenza, nè estensione. Se adunque i due attributi non derivano dall' essenza della

in Francia nel tempo che precedette la rivoluzione. Essa fu l'orgoglio della Francia d'allora, perchè in forma splendida e generalmente accessibile seppe esprimerne la coscienza intima. Essa ragionando sbandì la legge dallo stato, la libertà dalla morale, lo spirito e Dio dalla natura, ma tutto questo solo con cenni sparsi ed in massima parte timidi. Negli scritti particolari di Diderot si unisce a serietà di fondo, notevole talento filosofico. Pure le sue opinioni filosofiche son difficili a fissare e circoscrivere con esattezza, in parte perchè andavano svolgendosi gradualmente, in parte perchè nel pronunziarle Diderot usava di una certa riservatezza e di accomodamenti. In generale però collo svolgersi progressivo della sua maniera di pensare filosofica egli si accostò sempre più all'estremo delle tendenze della scuola. Deista nei suoi primi scritti, riesce più tardi all'opinione che tutto sia Dio. Difensore prima dell'immortalità dell'anima, risolutamente afferma più tardi, che la specie solamente ha consistenza, che gl'individui son transitorii, e che non àvvi altra immortalità che il vivere nella memoria delle generazioni future. Pure Diderot non giunse all'estremo del materialismo logico, trattenuto come fu dalla sua serietà morale.

4) La Mettrie al contrario, contemporaneo di Diderot (1709 1751) disse con la più sfacciata baldanza l'ultima parola del materialismo: ogni cosa spirituale non è che pregiudizio, ed il godimento fisico è la meta suprema dell' uomo. Per ciò che spetta in primo luogo all'esistenza di Dio, la Mettrie tiene la fede in essa egualmente non fondata ed inutile. Il mondo non sarà felice prima che l'ateismo diventi generalmente dominante. Allora soltanto non vi saranno più guerre di religione, i teologi, guerrieri dei più terribili, spariranno, e la natura presentemente avvelenata riprenderà il suo dritto. In quanto all'anima umana dice, non potervi essere altra filosofia che il materialismo. Tutte le osservazioni ed esperienze dei più gran filosofi e medici parlano in favore di esso. L'anima non è che un vuoto nome, che allora soltanto ha un senso ragionevole, quando s'intende sotto di esso quella parte del nostro corpo, che pensa. Quest' è il cervello che ha i suoi muscoli del pensiero, come la gamba quelli per camminare. Quel che agli uomini dà un privilegio sugli animali è primamente l'organizzazione del suo cervello, e secondariamente l'istruzione, che questo riceve. Del resto l'uomo è un animale come ogni altro, ed è oltrepassato in parecchie cose dagli altri. L'immortalità è un assurdo. L'anima, come parte del corpo, trapassa con

esso. Con la morte tutto è finito, *la farce est jouée!* Applicazione pratica: si goda finchè si esiste, nè si rimandi il godimento.

5) Ciò che la Mettrie disse in tuono leggiero e sogghignando, il *Sisteme de la Nature*, scritto principale che rappresenta la tendenza materialista in filosofia, cercò poi esporre con una maggior serietà e con precisione scientifica, vale a dire la teoria, che solamente alla materia si appartenga l'esistenza e che lo spirito sia niente o una materia più fina.

Il *Sisteme de la Nature* apparve in Londra nel 1770 sotto lo pseudonimo dell'allora già defunto Mirabaud, segretario dell'accademia. Esso ha senza dubbio avuto la sua origine nel circolo, che si soleva riunire presso il barone Holbach, e nel quale Diderot, Grimm ed altri erano maggiorenti. Se lo stesso barone Olbach o il suo pedagogo Lagrange sia l'autore dello scritto, o se parecchi vi abbiano collaborato, non è più da potersi determinare. Il *Sisteme de la Nature* non è libro francese: l'esposizione è fiacca e nojosa.

Da per tutto non v'ha che materia e movimento, dice il Sistema della Natura. Entrambi sono inseparabilmente legati. Quando la materia riposa, è soltanto impedita nel movimento; in sè e per sè non v'è massa morta. Il movimento stesso è doppio, attrazione e repulsione. Per mezzo di questi due nascono i varii movimenti, e per mezzo dei varii movimenti le varie riunioni e tutta la molteplicità delle cose. Le leggi, secondo le quali ciò accade, sono eterne ed immutabili. — Le più importanti conseguenze di queste premesse sono: a) la materialità dell'uomo. L'uomo non è un essere duplice, composto di spirito e materia, come credesi erroneamente. Quando si domanda, che cosa sia questo spirito, ci si risponde, che le ricerche filosofiche più esatte abbian dimostrato, che il principio dell'attività nell'uomo sia una sostanza, della quale non si conosce la natura, ma di cui si sa, che è indivisibile, non estesa, invisibile e così di seguito. Ma chi può concepire qualche cosa di determinato di un essere, che sarebbe soltanto la negazione di ciò, che dà una conoscenza, un idea, che propriamente non è se non l'assenza di ogni idea? Come sarebbe inoltre spiegabile in quell' ipotesi, che un essere, il quale non è esso stesso materiale, agisca sopra cose materiali e le metta in movimento, quando non v'è punto di contatto fra di loro? In verità quelli che distinguono l'anima dal corpo, distinguono il cervello dal corpo. Il pensare non è che una modificazione del nostro cervello, e così pure il volere è un altra modifica-

zione dello stesso organo. b) Col raddoppiamento dell'uomo in anima e corpo è connessa un'altra chimera, la credenza nell'esistenza di Dio. Questa credenza è nata nella stessa maniera che l'ipotesi d'una sostanza detta anima, cioè mediante una falsa distinzione tra spirito e materia, da un raddoppiamento della natura. I mali che l'uomo provò e di cui non potette scovrire le cause naturali, riferì ad una Divinità che immaginossi. Il soffrire, la paura e l'ignoranza son dunque le fonti delle prime idee di una Divinità. Noi tremiamo, perchè i nostri antenati àn tremato da migliaia di anni. Questa circostanza costituisce un pregiudizio non favorevole. Del resto non solo l'idea rozza di Dio, ma pure la teologica è senza valore, dappoichè essa non spiega un sol fenomeno naturale. Essa è altresì piena di contraddizioni, giacchè, ascrivendo qualità morali a Dio, lo fa uomo, e d'altra parte cerca di distinguerlo al più possibile da tutti gli altri esseri, mediante una quantità di attributi negativi. Il vero sistema, il sistema della natura è adunque ateistico. Una simile dottrina à però bisogno di coltura da un lato, e di un coraggio dall' altro, che non tutti ànno e neppur molti. Se s'intende per ateo, chi ammette solo materia morta, o se si disegna col nome di Dio la forza motrice nella Natura, non vi sono affatto Atei, o chi volesse esserlo, sarebbe un pazzo. Ma se s'intende per ateo chi nega l'esistenza di un essere spirituale, di un essere, a cui si attribuiscono qualità che non possono se non turbare l'uomo, vi sono certamente atei, e ve ne sarebbero di più, se una giusta conoscenza della Natura e la sana ragione fossero più comuni. Se poi l' Ateismo è verità, devesi pure propagare. Molti per verità si sono affrancati dal giogo della religione, ma pure credono, che essa sia necessaria pel popolo, affin di tenerlo in rispetto. Questo è lo stesso, che volere avvelenar taluno, affinchè non abusi delle sue forze. Ogni Deismo necessariamente conduce presto alla superstizione, non essendo possibile arrestarsi al punto di vista del puro Deismo. c). Con queste premesse non v'è da far motto di libertà e d' immortalità dell' uomo. L'uomo non è diverso dagli altri esseri della natura: egli è, com' essi, un anello della catena che tutto necessariamente lega, cieco strumento nelle mani della necessità. Se una cosa qualunque avesse la capacità di muovere sè stessa, cioè di produrre un movimento, che non è prodotto da altre cause, avrebbe il potere di sopprimere il movimento nell' Universo, che pur è una serie infinita di movimenti necessarii, che continuamente si propagano. L'ammettere una immortalità individuale è una

ipotesi che implica. Dappoichè il sostenere che l'anima duri dopo la distruzione del corpo, è lo stesso che sostenere, che una modificazione possa sussistere dopochè il suo sostrato è scomparso. Non àvvi altra immortalità, che nella memoria dei posteri. d). Le conseguenze pratiche derivanti da questo concetto del mondo sono sommamente favorevoli al sistema della Natura: e l'utilità di una dottrina è certamente il primo criterio della sua verità. Mentre le idee dei teologi non possono che turbare e tormentare l'uomo, il sistema della natura lo libera da una simile vessazione, gl'insegna a godere il presente, a portare convenientemente il proprio destino e dà quella specie di apatia, che ognuno deve riguardare come felicità. La morale, se dev'essere efficace, vuol esser fondata sull'amor proprio, sull'interesse: essa deve mostrare all'uomo, dove lo mena il suo interesse ben inteso. L'uomo che appaga il proprio interesse in maniera che gli altri pel loro proprio interesse debbano contribuirvi, si chiama uomo dabbene. Il sistema dell'interesse favorisce l'unione degli uomini fra loro e con questo la vera moralità.

Il congruente materialismo dogmatico del Système della Nature è l'ultimo estremo della tendenza empirica e chiude perciò la serie progressiva del realismo parziale, cominciata con Locke. La spiegazione data in principio da Locke e la deduzione da lui fatta del mondo ideale dal materiale à nel materialismo finito con la riduzione completa di ogni cosa spirituale al materiale, con la negazione dello spirituale. Secondo la divisione stabilita nel §. 27 or dobbiamo, prima di andare innanzi, esaminare la serie progressiva idealista, che corre parallela col sistema del realismo parziale, a capo della quale stà Leibnitz.

§. 33.—Leibnitz.

Se l'Empirismo è stato guidato dalla tendenza a subordinare lo spirituale al materiale, a materializzar lo spirituale, l'Idealismo al rovescio, da quella di spiritualizzare la materia, o di concepire così lo spirito da potersi assumere la materia sotto di esso. Per la tendenza sensualista empirica lo spirito non è che materia raffinata, l'idealista al contrario cerca concepir la materia come spirito divenuto grossolano (come « rappresentazione confusa,» giusta l'espressione di Leibnitz). L'una nel suo logico svolgimento è portata alla

proposizione: non vi sono che cose materiali; l'altra (in Leibnitz e Barkley) riesce alla proposizione opposta: non vi sono che spiriti (anime) e rappresentazioni di essi (idee). Pel punto di vista esclusivamente realista sono veramente sostanziali le cose materiali, l'idealista in vece parte dagli esseri spirituali, che pongono l'Io come sostanziale. Per l'uno lo spirito è vuoto in sè, tabula rasa, e tutto il suo contenuto gli viene dal mondo esterno, l'altro all'opposto cerca di far prevalere la proposizione, che nulla possa in esso entrare, che non sia nello stesso almeno preformato, e che tutto il suo conoscere sia un attinger dal proprio fondo. Secondo il primo concetto il conoscere è passivo, secondo l'altro è un processo attivo. Quello cerca spiegare ogni divenire ed accadere nella natura con motivi determinanti reali, cioè meccanici (il titolo di uno degli scritti di La Mettrie è l'homme machine), questo con motivi determinanti ideali, cioè teleologici. L'uno investiga le cause motrici e mette in derisione la ricerca delle cause finali, che sono invece oggetto principale d'attenzione per l'altro. Nel concetto di scopo, nell'armonia teleologica di tutte le cose (armonia prestabilita) l'Idealismo ricerca il rapporto che unisce lo spirituale al materiale, il pensare e l'essere. — Questo è in breve il carattere della filosofia Leibnitziana.

Amedeo Guglielmo Leibnitz naque nel 1646 in Lipsia, dove suo padre era professore. Nel 1661, avendo prescelto a sua professione la giurisprudenza, frequentò l'Università; nel 1663 per conseguire il dottorato in filosofia sostenne la sua dissertazione *de principio individui*, tema caratteristico per l'indirizzo della sua maniera posteriore di filosofare, indi passò in Jena e poscia in Altorf, dove divenne Dottore in Dritto, e rifiutò la cattedra di giurisprudenza offertagli. La sua vita seguente è un continuo ed affaccendato andar da un luogo ad un altro, in massima parte da una ad un'altra corte, dove da cortegiano abile qual era fu impiegato negli affari più diversi, diplomatici ancora. Nell'anno 1672 andò a Parigi, principalmente affin di persuadere Luigi XIV. alla conquista dell'Egitto, indi passò in Londra, di là recossi nell'Annover, qual Consigliere del Duca di Brunsvich, dal quale ottenne più tardi il posto di bibliotecario in Wolfenbüttel, e passò la massima parte del restante tempo della sua vita fra l'Annover e Wolfenbüttel, con interruzioni frequenti, s'intende, di viaggi a Vienna, Berlino ed altrove. Ebbe relazioni molto strette con la principessa Maria Car-

lotta di Prussia, donna di spirito, che radunò intorno a sè un circolo dei dotti più importanti di quel tempo, e per la quale egli scrisse la sua Teodicea, da lei consigliatale. La sua proposta di erigersi un accademia in Berlino ebbe effetto nel 1701, dopo che la Prussia fu elevata a regno, ed egli ne fu il primo presidente. Anche in Dresda ed in Vienna fece, sebbene invano, simili proposte. Nel 1711 fu dall' Imperatore Carlo VI. nominato Consigliere aulico dell' Impero e fatto barone. Subito dopo si trasferì per lungo tempo in Vienna, dove ad invito del principe Eugenio scrisse la sua Monadologia. Morì nel 1716. — Dopo Aristotile Leibnitz fu il polistore più geniale, che sia mai vissuto. Egli congiunse la più alta e penetrante forza di spirito con la più ricca ed estesa erudizione. La Germania à particolarmente ragione di essere orgogliosa di lui, essendo egli dopo Giacomo Böhm il primo filosofo di rilievo, che appartenga a Tedeschi: con lui la filosofia è divenuta indigena in Germania. Sventuratamente la moltiplicità delle sue tendenze ed intraprese letterarie e la sua vita vagante non gli permisero una esposizione connessa della sua filosofia. Egli à svolto le sue opinioni massimamente in opuscoli di occasione ed in lettere, nella più gran parte in lingua francese. Per queste ragioni, facile del tutto non è l' esporre ordinatamente la sua filosofia, benchè veruna delle sue idee sia isolata e tutte sieno fra loro esattamente connesse. I punti principali di vista sono i seguenti.

1) *La dottrina delle Monadi.* La particolarità fondamentale della dottrina di Leibnitz è la sua opposizione allo Spinozismo. Spinoza aveva posto la sostanza come l'universale indeterminato rispetto al positivo individuale. Anche Leibnitz pone a base della sua filosofia il concetto di sostanza, ma lo definisce altrimenti. Mentre avea Spinoza studiato di preservare la sua sostanza da ogni determinazione positiva, nominatamente da ogni azione, come limitazione, e la concepiva perciò come puro essere, Leibnitz la concepisce come attività vivente, come forza attiva, per figurar la quale si serve dell'esempio dell'arco teso, il quale, tolto appena l'ostacolo esterno, si muove e si estende per virtù propria. Che la forza attiva costituisca l'essere della sostanza, è una poposizione, alla quale Leibnitz ritorna sempre da capo e dalla quale in fatti si possono dedurre tutti gli altri principii della sua filosofia. Da essa immediatamente seguono due altre determinazioni della sostanza pure direttamente opposte allo Spinozismo, la prima, che l'essere individuale è Monade, la se-

conda, che vi è una moltitudine di Monadi. La prima segue da che la sostanza, esercitando un attività somigliante a quella d'un corpo elastico, è essenzialmente attività escludente, repulsione: la cosa intanto che esclude un'altra esiste da per sè, è essere singolare, individuo, Monade. La seconda è già implicitamente nella prima giacchè una monade può esistere solo in quanto altre monadi esistono. Il concetto di essere singolare suppone altri esseri singolari, che, come da esso esclusi, gli stan di fronte. — In opposizione adunque allo Spinozismo la tesi fondamentale della filosofia di Leibnitz è: vi à una quantità di esseri singolari sostanziali o di Monadi.

2) *Or si tratta di precisare con più esattezza la Monade.* In generale parlando le Monadi di Leibnitz ànno simiglianza con gli atomi. Essi sono, come questi ultimi, unità di punti, che non consentono influenza estranea su di sè, e non sono distruttibili per opera di potere esterno. Accanto a questa simiglianza però à luogo fra essi una differenza caratteristica significante. In primo luogo gli atomi non si distinguono fra essi e sono qualitativamente eguali gli uni agli altri; le Monadi al contrario sono l' una dall' altra qualitativamente diverse, ognuna è un mondo particolare da sè, nessuna è eguale ad un'altra. Secondo Leibnitz nel mondo non vi sono due cose, che sieno completamente eguali. In secondo luogo gli atomi, com'estesi, son divisibili, le Monadi all' opposto son punti reali indivisibili, punti metafisici. Per non trovare difficoltà in questa proposizione (da che un aggregato di Monadi indivisibili non può naturalmente dare per risultato un estensione) bisogna ricorrere al concetto di Leibnitz concernente lo spazio, che secondo lui non è cosa reale, ma solo una confusa rappresentazione soggettiva. In terzo luogo la Monade è un essere rappresentativo. Di questa determinazione non incontrasi traccia presso gli atomisti, mentre presso Leibnitz rappresenta invece una gran parte. In ciascuna Monade, secondo lui, si riflettono tutte le altre; ogni Monade è uno specchio vivente dell' Universo e porta in sè in maniera ideale la totalità quasi in germe. Ma questo riverberar del Mondo non è passivo nella Monade, ma propria, spontanea attività: essa non riceve le immagini che riflette, ma le produce spontaneamente, come l' anima un sogno. In ogni Monade si potrebbe in conseguenza (da chi tutto vedesse e sapesse) legger tutto; anche il futuro, giacchè anche questo è potenzialmente contenuto nel presente. Ogni Monade è una specie di Dio (parvus in suo genere Deus). Questa vita delle Monadi, questo

loro vivente rapporto col resto del mondo è con più precisione designato da Leibnitz nel seguente modo: la vita delle Monadi consiste in una continuità di percezioni, cioè di rappresentazioni più o meno chiare dello stato successivo di sè stesse e di tutte le altre; le Monadi passano continuamente da percezione in percezione; tutte le Monadi sono così anime; in ciò consiste la perfezione del mondo.

3) *L' armonia prestabilita.* — L' universo è in questa concezione la somma di tutte le Monadi. Ogni cosa, ogni composto è un aggregato di Monadi. Parimenti ogni corpo è organismo, non una, ma più sostanze, pluralità di Monadi, come una macchina, che fino alle sue minime parti è composta di macchine. Leibnitz paragona i corpi ad una peschiera, i di cui elementi son viventi, senza che possa dirsi che sia vivente essa stessa. La maniera comune di considerar le cose è a questo modo mandata a monte: al punto di vista della Monadologia è veramente sostanziale non il corpo, cioè l'aggregato, ma i suoi elementi primi. Materia nel senso volgare, un'estensione priva di spirito non esiste. Or come bisogna figurarsi l'interna connessione dell'universo? Nel modo seguente. Ogni Monade è un essere rappresentativo, nel medesimo tempo ogni Monade è diversa da ogni altra. Questa diversità deve quindi essenzialmente essere diversità di rappresentazione; vi sono tanti diversi gradi di rappresentazione, quante Monadi, e questi gradi si possono fissare facendo certi gruppi. Un punto principale di vista per la divisione delle rappresentazioni è la diversità di conoscenza confusa e distinta. Una Monade dell'ultimo rango (una Monade tutta nuda) sarà quella dunque, che semplicemente rappresenta, che sta cioè nel grado della più confusa conoscenza. Leibnitz ragguaglia questo stato alla vertigine o al sonno senza sogno, nel quale noi certamente non siamo senza rappresentazione (giacchè altrimenti allo svegliarci non potremmo averne), nel quale nulladimeno le rappresentazioni per la loro pluralità si neutralizzano e non pervengono alla coscienza. Questo è il gradino della natura inorganica, nel quale la vita delle Monadi si manifesta solamente nella forma del movimento. Stanno più in alto quelle Monadi, nelle quali la rappresentazione agisce come forza vitale formativa, ma tuttavia senza coscienza: questo è il gradino del mondo delle piante. Ancor più s' innalza la vita delle Monadi, quando giunge alla sensazione ed alla memoria, e questo è il caso del mondo degli animali. Mentre le Monadi inferiori son Monadi dormienti, le Monadi animali sono sognanti. Se l'anima si eleva alla ragione ed all' attività rifles-

siva, da noi si chiama spirito. — La differenza fra le Monadi è questa dunque, che mentre ciascuna riverbera tutto lo stesso Universo, pur lo riverbera diversamente, l'una in modo più perfetto, l'altra in modo meno perfetto. Ciascuna contiene in sè l'intero Universo, l'infinità tutta ed è in ciò simile a Dio (parvus in suo genere Deus): la differenza è solamente, che Dio conosce tutto distintamente, mentre la Monade se lo rappresenta confusamente (l' una più , l' altra meno). La limitatezza d'una Monade non consiste adunque nel contener essa meno d'un'altra o di Dio, ma nel contenerlo meno perfettamente, in quanto che non giunge a saper tutto distintamente. — A questo punto di vista, ciascuna Monade riverberando tutto lo stesso Universo, ma in maniera differente, l'Universo ci offre uno spettacolo della più gran diversità ed insieme della massima unità ed ordine, vale a dire della più gran perfezione possibile o dell'*armonia assoluta*. Imperocchè differenza nell' unità è armonia. L' Universo deve poi essere un sistema dell'armonia per altri riguardi ancora. Le Monadi non agendo le une sulle altre, ma ciascuna seguendo le leggi della propria natura, ci è pericolo, che l'interiore accordo dell' Universo venga turbato. Come si para a questo pericolo? Con questo appunto, che ciascuna Monade stà in rapporto vivente con tutto lo stesso Universo, che in ciascuna si riflette l'Universo ed il suo cammino. In conseguenza di questo reciproco corrispondersi delle loro rappresentazioni i mutamenti di tutte le Monadi procedono paralleli, ed in questo appunto consiste l' armonia del tutto (da Dio prestabilita).

4) *Or in qual rapporto colle Monadi si trova la Divinità? Qual parte rappresenta nel sistema di Leibnitz il concetto di Dio?* Una parte abbastanza oziosa. Stando alle conseguenze rigorose del suo sistema, Leibnitz non avrebbe potuto propriamente stabilire un Teismo, e l'armonia del tutto avrebbe dovuto prendere il posto della Divinità. Ordinariamente egli designa Dio come la ragion sufficiente di tutte le Monadi. Ma egli è solito di considerare quale ragion sufficiente d'una cosa lo scopo finale di essa. Sotto questo aspetto adunque Leibnitz si avvicina all'identificazione della Divinità e dello scopo finale assoluto. Altrove indica la Divinità come sostanza semplice primitiva, o come la sola unità primitiva, inoltre come attualità pura immateriale, *actus purus*, mentre alle Monadi appartiene la materia, vale a dire un' attualità (tendenza , appetitio) non puramente libera, ma limitata, impedita da un principio di resistenza passiva

contro il movimento spontaneo, qualche volta lo caratterizza pure quale Monade, ma ciò è in aperta contraddizione colle altre sue determinazioni. Per Leibnitz fu compito difficile il mettere in accordo la sua Monadologia ed il suo Teismo senz'abbandonare i presupposti di entrambi. Se sta fermo alla sostanzialità delle Monadi, corre rischio di lasciar cadere la loro dipendenza da Dio, e nel caso opposto cade nello Spinozismo.

5) *Or facendosi punto d'appoggio dell'armonia prestabilita fu spiegato segnatamente il rapporto fra corpo ed anima.* Col presupposto della teoria delle Monadi questo rapporto potea parere enigmatico. Se nessuna Monade può agire sull'altra, come l'anima può agire sul corpo, guidarlo e muoverlo? L'armonia prestabilita scioglie l'enigma. Certamente corpo ed anima, ciascuno indipendente dall'altro, seguono le leggi della propria natura, il corpo le leggi meccaniche, l'anima i fini; ma Dio à disposto una consonanza tanto armonica di entrambe le attività, un tal parallelismo di entrambe le funzioni, che in fatti esiste una completa unità di corpo ed anima. Vi sono, dice Leibnitz, tre opinioni sul rapporto tra l'anima ed il corpo. La prima, la comune, ammette un'azione reciproca fra essi; quest'opinione è insostenibile, perchè tra spirito e materia non può aver luogo alcun commercio. La seconda, l'occasionalista (conf. § 25, 1,) fa intervenire in questo commercio l'assistenza continua di Dio; ma questo è lo stesso che far di Dio un *Deus ex machina.* Non rimane adunque che adottare l'armonia prestabilita per la spiegazione del problema; Leibnitz rende palpabili le tre cennate opinioni nei seguenti esempii. Si figurino due orologi, i di cui indici segnino sempre esattamente lo stesso tempo. Quest'accordo può in primo luogo essere spiegato, adottando l'ipotesi d'un effettivo legame fra i due indici, di sorta che l'indice d'uno dei due orologi porti seco quello dell'altro (opinione comune); in secondo luogo, ammettendo che un orologiaio metta sempre a segno l'indice dell'uno dopo quello dell'altro (opinione occasionalista); finalmente, attribuendo a ciascuno dei due orologi un meccanismo tanto perfetto, che ciascuno cammini, indipendente sì dall'altro, ma in modo affatto eguale (armonia prestabilita). — Che l'anima sia immortale (indistruttibile), segue da sè dalla teoria delle Monadi. Non vi è morte propriamente detta. La così detta morte consiste solamente in questo, che mentre l'anima perde una parte delle Monadi, delle quali è composta la macchina del suo corpo, il vivente ritorna in uno stato simile a

quello , nel quale si trovava , prima di entrare nel teatro del mondo.

6) *Molto importanti son le conseguenze della dottrina delle Monadi in riguardo alla teoria della conoscenza.* La filosofia di Leibnitz è in quanto alla teoria della conoscenza condizionata dall'opposizione contro l'empirismo di Locke, siccome in ontologia lo è dall'opposizione contro lo Spinozismo. Le investigazioni di Locke intorno all' intelligenza umana attirarono Leibnitz senza appagarlo, ed egli nei suoi *nouveaux essays* contropose ad esse nuove investigazioni, nelle quali prese sotto la sua protezione le idee innate, pur liberando quest'ipotesi dai difetti di concezione, messi in rilievo dalle objezioni di Locke. Le idee innate, secondo lui, non son da prendersi come se fossero contenute nello spirito esplicitamente ed in modo consaputo; esse piuttosto esistono nello spirito potenzialmente, solo in quanto esiste nello spirito la relativa disposizione naturale (*virtualiter*); ma lo spirito à la capacità di produrle da sè. Tutti i pensieri son propriamente innati, vale a dire, che essi non vengono allo spirito dal di fuori, ma son dallo spirito prodotti. Un'azione esterna sullo spirito è in generale inconcepibile; anche nelle impressioni sensibili esso non à bisogno delle cose esterne. Se Locke avea paragonato lo spirito ad un pezzo di carta non scritto, Leibnitz lo paragona ad un marmo, nel quale le vene preformano la configurazione della statua. L'antitesi comune adunque tra conoscenza razionale ed empirica va per Leibnitz in fascio colla differenza graduale tra maggiore o minor chiarezza. — Fra le idee teoretiche innate due principalmente prendono, secondo Leibnitz, il primo rango quali principii di ogni conoscenza e di ogni ragionamento, il principio di contraddizione (*principium contradictionis*) e quello di ragioni sufficiente (*principium rationis sufficientis*). Ad essi aggiungesi un principio di second' ordine il *principium indiscernibilium*, secondo il quale in natura non vi sono due cose perfettamente eguali.

7) *Le opinioni teologiche di Leibnitz sono state da lui completamente esposte nella sua teodicea.* Questa è intanto la di lui opera più debole e non è che lassamente legata al resto della di lui filosofia. Venuta alla luce a domanda d'una dama, non smentisce l'origine sua nè in quanto alla forma, nè in riguardo del contenuto, essendo sotto il primo aspetto divenuta triviale e di forma non scientifica per desiderio di popolarità, ed avendo sotto il secondo portato il suo accomodamento al dogma positivo ed ai presupposti della teo-

logia più oltre di quello, che le basi scientifiche del sistema permettessero. Leibnitz ricerca in essa il rapporto di Dio col mondo per mostrare in questo rapporto la presenza di mezzi e fini e liberare Dio dal rimprovero d' un agire senza od anche contro scopo. Perchè à il mondo le qualità, che à? Iddio avrebbe potuto senza dubbio crearlo diverso da quello, che è. Certamente, risponde Leibnitz, Iddio vide innanzi a sè come possibili mondi infiniti, ma di questi scelse il mondo reale come il migliore. Quest'è la rinomata dottrina del *mondo ottimo*, secondo la quale non è possibile un mondo più perfetto dell' esistente. Ma come? e non è in contrasto con quest' opinione l'esistenza del male? Leibnitz risponde a quest' objezione, distinguendo tre sorte di mali, il metafisico, il fisico ed il morale. Or il male metafisico, vale a dire la limitazione e l'imperfezione delle cose è necessario, perchè inseparabile da esseri finiti, e però assolutamente da Dio voluta. Il male fisico (il dolore ed altro simile) veramente non è voluto da Dio in modo assoluto, ma comunemente in modo condizionale, p. e. come pena o mezzo di correzione. Il male morale o la perversità non può al contrario esser voluto affatto da Dio. Affin di spiegare la esistenza di esso e rimuovere la contraddizione che essa presenta avverso al concetto di Dio, Leibnitz batte varie vie. Ora dice, che il male sia soltanto permesso da Dio, come *conditio sine qua non*, perchè senza male non vi sarebbe libertà, e senza libertà non vi sarebbe virtù. Ora riduce il male morale al metafisico: il male non è qualche cosa di reale, ma solo assenza di perfezione, negazione, limitazione; esso rappresenta la stessa parte, che le ombre nella pittura o le dissonanze nella musica, le quali non diminuiscono la bellezza, ma col contrasto l' innalzano. Ora distingue tra lato materiale e lato formale della cattiva azione: il lato materiale del peccato, la forza d'agire, viene da Dio, il lato formale, la perversità dell' azione, appartiene all' uomo, è conseguenza della sua limitazione, o, come Leibnitz quà e là dice, dell' eterna predestinazione di sè stesso. In ogni caso pel male non è turbata l' armonia dell' Universo.

Queste sono le idee fondamentali della filosofia Leibnitziana. La esposizione che abbiamo fatta di essa deve aver confermato il carattere generale assegnatole nel principio di questo paragrafo.

§. 34. — Berkley.

Leibnitz non avea portato fino agli estremi il punto di vista dell'Idealismo. Da una parte avea per verità dichiarato spazio, movimento, cose corporee, quali fenomeni, che esistono solo nella rappresentazione confusa, ma non avea dall'altra parte negato recisamente l'esistenza del mondo dei corpi, ed anzi avea riconosciuto a base di esso una realtà, il mondo delle Monadi. Il mondo fenomenale dei corpi ha nelle Monadi il suo saldo, sostanzial fondamento. Leibnitz adunque, benchè Idealista, non l'ha rotta del tutto col Realismo. La conseguenza estrema del puro Idealismo sarebbe stata il dichiarare le cose corporee quali pretti fenomeni, quali rappresentazioni semplicemente soggettive senz'alcun fondamento di realtà oggettiva, il negare totalmente la realtà del mondo oggettivo, sensibile. Questa conseguenza — contrapposto idealista della conseguenza estrema realista del Materialismo — è stata tirata da Giorgio Berkley (n. in Irlanda 1684. vescovo inglese 1734, m. 1753). E però, sebbene egli non abbia alcuna connessione esteriore con Leibnitz, e piuttosto si rannodi all'Empirismo di Locke, noi lo dobbiamo porre in ischiera con Leibnitz, come colui che ha dato compimento all'Idealismo.

Le nostre impressioni sensibili, dice Berkley, sono qualche cosa del tutto soggettiva. Se noi crediamo di sentire o di percepire gli oggetti esterni, è un errore; quel che noi sentiamo e percepiamo sono soltanto le nostre stesse sensazioni. È chiaro, per cagion di esempio, che mediante le sensazioni della vista noi non vediamo la distanza, nè la grandezza e la forma degli oggetti, ma solamente le conchiudiamo dietro l'esperienza fatta, che talune sensazioni della vista sono accompagnate da talune sensazioni del tatto. Ciò che vediamo sono soltanto i colori, il chiaro, l'oscuro e così di seguito, ed è però del tutto falso il dire di vedere e sentire la cosa stessa. E però sia pur quanto vuolsi oggettivo il carattere da noi attribuito alle nostre sensazioni, noi non usciamo mai da noi stessi. Oggetto proprio della nostra intelligenza sono le nostre affezioni, e tutte le idee non sono che nostre proprie sensazioni; siccome poi le sensazioni non esistono fuori del soggetto sensiente, l'idea non può aver esistenza fuori di colui che l'ha. E però le così dette cose non esistono che nella nostra rappresentazione, l'essere loro consiste nel venir percepite. È un errore fondamentale della maggior parte dei filosofi il far esistere le cose corporee fuori dello spirito che se le

rappresenta, senza vedere che esse sono soltanto cosa mentale. Come potrebbero le cose materiali produrre cosa così diversa da esse, come le sensazioni e le rappresentazioni? In generale adunque non esiste un mondo materiale esteriore; esistono soli spiriti, vale a dire esseri pensanti, la di cui natura è avere rappresentazioni e volere. — Ma donde abbiamo noi dunque le nostre impressioni sensibili, che ci vengono senz'opera nostra, e che però non son prodotto del nostro volere, come le immagini fantastiche? Noi le abbiamo da uno spirito a noi superiore (giacchè solo uno spirito può in noi produrre rappresentazioni), da Dio. Dio produce in noi le idee, o ce le dà; siccome poi è contradditorio, che un essere comunichi idee, che esso stesso non ha, così le idee che abbiamo da Dio esistono in lui. Queste idee in Dio esistenti si posson dire archetipi (originali), quelle in noi esistenti Ectipi (copie) — Secondo quest'opinione, dice Berkley, agli oggetti della rappresentazione non è negata una realtà da noi indipendente; quel che è negato si è che essi possano esistere altrove che in un intelletto. Sicchè invece di parlare di una natura, nella quale accada che il Sole sia causa del calore e simili cose, per essere esatti dovremmo così esprimerci: Dio ci annunzia per mezzo della sensazione della vista, che noi presto avremo una sensazione di caldo. Per Natura si deve perciò intendere soltanto la successione o la connessione delle idee, e per leggi di natura l'ordine constante, secondo il quale esse si accompagnano o si seguono, le leggi cioè dell'associazione delle idee. — Questo puro e compìto Idealismo, la negazione assoluta della materia, è secondo Berkley la via più sicura di evitare il Materialismo e l'Ateismo.

§. 35. — Wolff.

L'Idealismo di Berkley rimase, com'era nella natura della cosa, senza ulteriore sviluppamento; al contrario la filosofia di Leibnitz trovò un continuatore e rimaneggiatore in Cristiano Wolff (n. in Breslavia nel 1679; privato con ordine di gabinetto degli 8 Nov. 1723 del suo posto di professore di filosofia in Halle, dopo lunghe dissensioni con quei teologi, e per contrarietà delle sue dottrine alle verità rivelate, ed invitato a lasciare il territorio prussiano fra 48 ore sotto pena del laccio; indi professore in Marburg, richiamato come fu da Federico II. appena salito sul trono, ed in seguito fatto barone; m. nel 1754). Nei pensieri principali, lasciate stare le idee più ardite

dei predecessori, seguì Leibnitz, cosa che egli concede anche quando rilutta contro l'identificazione della sua filosofia e della Leibnitziana e contro la denominazione *philosophia Leibnitio Wolfiana*, inventata dal suo scolaro Bilsinger. Il merito storico di Wolff è triplice. Innanzi tutto Wolff ha il primo rivendicato in nome della filosofia lo intero campo del sapere, il primo à tentato di nuovo di dare una costruzione dottrinale sistematica, un'enciclopedia della filosofia nel più alto senso della parola. Che se non vi à portato molto nuovo materiale, ha nulladimeno messo acconciamento a profitto l'esistente ed ordinatolo con spirito architettonico. In secondo luogo egli ha di nuovo richiamato l'attenzione sul metodo filosofico come tale. Il suo proprio metodo in verità in quanto a contenuto è esteriore, cioè il matematico già raccomandato da Leibnitz (matematico-sillogistico); ma lo stesso monotono formalismo, nel quale per l'applicazione di questo metodo cade la maniera di filosofare di Wolff (nei principii di architettura di Wolff p. e. il teorema ottavo dice: « una finestra dev'esser larga tanto, che due persone possano starvi commodamente l'una accanto dell'altra », ed è subito provato nel seguente modo: « ordinariamente si usa mettersi alla finestra con un'altra persona e riguardare intorno; or l'architetto deve soddisfare in tutto alle vedute principali del padrone (§. 1.); epperò l'architetto deve far la finestra larga tanto, che due persone possano comodamente starvi l'una accanto all'altra. Ciò che dovea dimostrarsi) ancor questo formalismo ha il vantaggio di render più facile all'intelligenza la considerazione dell'argomento filosofico. In fine Wolff ha insegnato alla filosofia a parlar tedesco, cosa che essa non ha d'allora più disimparato. Dopo Leibnitz, che diede la spinta, è a Wolff che s'appartiene il merito d'aver per sempre fatta la lingua tedesca organo della filosofia.

In quanto spetta al contenuto ed alla divisione scientifica della filosofia di Wolff, posson bastare le seguenti osservazioni. Wolff definisce la filosofia quale scienza del possibile come tale. Possibile poi è ciò che non involge contraddizione. Wolff difende questa definizione contro il rimprovero di arroganza. Egli dice di non sostenere già con questa definizione di sapere lui o altro filosofo qualsiasi tutto ciò che è possibile. Egli aggiunge, essersi con essa solamente assegnato alla filosofia tutto il campo del sapere umano, ed esser sempre più convenevole ordinare la descrizione della filosofia secondo la massima perfezione asseguibile, benchè nel fatto essa non l'assegua —

Or di quali parti si compone questa scienza del possibile? Appoggiandosi all'osservazione, che nell'anima nostra si trovano due facoltà, quella del conoscere, e l'altra del volere, Wolff divide la filosofia in due parti principali, in filosofia teoretica (espressione che però s'incontra la prima volta presso i seguaci del Wolff) o metafisica, ed in filosofia pratica. La logica le precede entrambe come propedeutica per lo studio filosofico. La metafisica poi alla sua volta dividesi secondo Wolff in a) Ontologia, b) Cosmologia, c) Psicologia, d) Teologia naturale; la filosofia pratica in a) Etica, di cui è oggetto l'uomo come uomo, b) Economica, il di cui oggetto è l'uomo quale membro della famiglia, e c) Politica, che riguarda l'uomo quale membro dello Stato.

La Metafisica di Wolff à, come si è detto, per prima sua parte. a) *L'Ontologia.* L'Ontologia tratta di ciò che oggi chiamano categorie, di quei concetti del pensiero, che vengono applicati a tutti gli oggetti, e che però vanno esaminati in primo luogo. Una tavola di categorie avea già lasciato Aristotile, il quale avea nulladimeno adottato le sue categorie in modo puramente empirico.

La cosa non và molto meglio per rispetto all'ontologia di Wolff; essa è ordita come un dizionario filosofico. Alla cima dell'Ontologia Wolff colloca il principio di contraddizione: niente può insieme essere e non essere. A questo principio si lega immediatamente il concetto del possibile. È possibile ciò che non involge contraddizione. Ciò, di cui l'opposto è contraddittorio, è necessario; ciò, di cui l'opposto è anche possibile, è accidentale. Tutto ciò che è possibile è una cosa, benchè solo immaginata; ciò che non è, nè può essere, è niente. Quando più cose costituiscono insieme una cosa, questa cosa è un tutto, e le singole cose comprese in essa, le sue parti. Nella quantità delle parti consiste la grandezza d'una cosa. Quando una cosa A contiene alcun che, per mezzo di cui si può intendere, perchè una cosa B esiste, ciò che trovasi in A e rende intelligibile B, è fondamento di B. Tutta la cosa A, che contiene il fondamento è causa. Ciò che contiene il fondamento delle sue rimanenti qualità è l'essenza della cosa. Lo spazio è l'ordine delle cose coesistenti; il luogo è la maniera determinata, onde una cosa esiste insieme a tutte le altre. Il movimento è mutamento di luogo, il tempo è l'ordine, secondo il quale le cose si succedono, e così di seguito. b) *Cosmologia.* Wolff definisce il mondo quale serie di cose mutabili, che coesistono e si succedono, ma che nell'assieme son legate le une alle

altre in maniera, che sempre l'una contiene il fondamento dell'altra. Le cose son legate in quanto allo spazio, o in quanto al tempo. In virtù di questa colleganza generale il mondo è uno, è una cosa composta. La maniera della composizione costituisce l'essenza del mondo. Questa maniera poi non può cambiarsi. Non son possibili nuovi ingredienti, che le si uniscano o le si tolgano. Tutti i mutamenti del mondo devono venir fuori dalla sua essenza. Sotto questo aspetto il mondo è una macchina. Gli avvenimenti nel mondo sono solo ipoteticamente necessarii, in quanto i precedenti sono stati così e così; sono accidentali, in quanto il mondo potrebb'essere ordinato anche altrimenti. Sulla quistione, se il mondo abbia un principio nel tempo, Wolff si esprime in modo relativo. Iddio essendo fuori del tempo, il mondo poi essendo nel tempo dall'eternità, questo in nessun caso può essere eterno come Dio. Nè lo spazio, nè il tempo sono alcun che di sostanziale. Corpo è cosa composta di materia, avente in sè una forza motrice. Le forze del corpo nell'assieme si chiaman pure sua natura, e tutti gli esseri presi assieme, natura in generale. Ciò che ha il suo fondamento nell'essenza del mondo dicesi naturale, l'opposto dicesi soprannaturale o miracolo. Da ultimo Wolff tratta della perfezione ed imperfezione del mondo. La perfezione del mondo è questa, che tutte le cose, le quali coesistono o si succedono, corrispondono fra loro. Siccome poi ogni cosa ha le sue regole speciali, ogni singola cosa deve tanto mancare di perfezione, quanto è richiesto dalla simmetria del tutto. c) *Psicologia razionale*. È anima ciò che in noi è conscio di sè. L'anima è conscia delle altre cose e di sè stessa. La coscienza è chiara o pure oscura. Coscienza chiara è pensare. L'anima è una sostanza semplice, incorporea. In essa dimora la forza di rappresentarsi un mondo. In questo senso un'anima può appartenere anche alle bestie; ma una anima, che possiede intelligenza e volontà, è spirito ed appartiene solo all'uomo. Uno spirito legato ad un corpo dicesi anima, e ciò fa la differenza dell'uomo dagli spiriti superiori. I movimenti dell'anima e del corpo concordano in forza dell'armonia prestabilita. La libertà dell'anima umana è la forza di scegliere a piacere fra due cose possibili quella che più torna a grado. Ma l'anima non si decide senza motivi, essa sceglie sempre quel che reputa migliore. Laonde pare che l'anima venga dalle sue idee costretta al fare; ma l'intelletto non è costretto a tener checchessia per buono o cattivo, epperò neppure il volere è costretto, ma libero. Quali esseri sem-

plici le anime sono indivisibili e quindi incorruttibili; non pertanto le anime degli animali non hanno intelletto, e non possono in conseguenza sovvenirsi dopo morte del loro stato precedente. Questo può solamente l'anima umana; perlochè l'anima umana solamente è immortale. d) *Teologia naturale.* Qui Wolff dimostra l'esistenza di Dio coll'argomento cosmologico. Iddio poteva creare diversi mondi, egli ha non per tanto preferito il presente come il migliore. Questo mondo è stato chiamato all'esistenza dalla volontà di Dio. Suo disegno nella creazione di esso fu la manifestazione della propria perfezione. Il male nel mondo proviene non dalla volontà di Dio, ma dalla natura limitata delle cose umane. Iddio non fa che permetterlo come mezzo del bene.

Questa corta esposizione aforistica della metafisica di Wolff dimostra quanto grande sia la sua affinità colla dottrina di Leibnitz. Solamente, quest'ultima perde molto della sua profondità speculativa colla trattazione astratta e chiara, che acquista fra le mani di Wolff. Quel che da Wolff è posto massimamente in disparte è la specialità della teoria delle Monadi: gli esseri semplici di Wolff non sono rappresentativi come le Monadi, ma si riaccostano agli atomi; da ciò le varie inconseguenze e contraddizioni, che presso lui s'incontrano. Nella metafisica torna a suo merito singolare l'Ontologia, da lui svolta con molto maggior esattezza che dai suoi predecessori. Una quantità di termini filosofici sono stati la prima volta da lui stabiliti ed introdotti nella lingua filosofica tecnica.

La filosofia di Wolff, chiara e compendiosa, com'era, oltrechè più accessibile della Leibnitziana per l'uso della lingua tedesca, divenne presto popolare ed estesamente dominante. Fra gli uomini che han fatto cosa di merito con lavori scientifici, ordinati a svolgerla son da mentovare Tumming 1687 fino a 1728, Bilsinger 1693 a 1750, Baumeister 1708 a 1785, l'estetico Baumgarten 1714 a 1762, ed il di lui scolaro Meier 1718 a 1777.

§ 36. — La filosofia liberale tedesca.

Sotto l'influenza della filosofia Leibnitz-Wolffiana, ma senza nesso scientifico diretto con essa, nella seconda metà del diciottesimo secolo si formò in Germania una filosofia popolare ecclettica, le di cui molteplici manifestazioni son comprese sotto il nome di *illuminazione* tedesca. Essa à meno importanza per la storia della filosofia, che

per quella della coltura; essendo che alla coltura, all'educazione spirituale di gente colta (Basedow) essa miri, e però la forma nella quale filosofeggia è la riflessione colta, il ragionamento spirituale nella forma di soliloquii, di lettere e di meditazioni mattutine. Essa è il riscontro dell' *illuminazione* francese. Siccome questa conchiude il periodo di svolgimento realista colla conseguenza estrema del Materialismo, dell' oggettività privata di spirito, così la prima conchiude la serie di svolgimento idealista colla sua tendenza ad un soggettivismo estremo, spogliato di ogni oggettività. L' *Io* empirico, isolato, è per gli uomini di quest' indirizzo come l' assoluto, come il solo avente dritto; al di sopra di esso eglino dimenticano tutto, o piuttosto tutte le altre cose non àn per essi valore, se non a misura che le stesse riferisconsi al soggetto, gli servono, contribuiscono a vantaggiarlo ed appagarlo internamente. Laonde la quistione dell'immortalità diviene ora il problema filosofico capitale (al qual proposito è segnatamente da mentovarsi Mendelsohn, l'uomo più importante di questa tendenza, 1729-1786); la durata eterna dell'anima individuale è oggetto principale d'interesse; le idee oggettive o le verità di fede come p. e. la personalità di Dio, non vengono disdette, ma in generale gli uomini non s'interessano per esse; che di Dio nulla possa sapersi diviene articolo permanente di fede. In seconda linea son la filosofia morale (Grave 1742-1798, Engel 1741-1802, Abbt 1738-1766) e l'Estetica (in particolare Sulzer 1720-1779) che occupano la scienza, perchè l' una e l'altra offrono interesse soggettivo. In generale va innanzi a tutto il punto di vista dell' utile e dello scopo; l' utile diviene il criterio proprio della verità; ciò che non giova al soggetto, che non serve ai suoi fini soggettivi, è messo in disparte. Stà in rapporto con questo indirizzo dello spirito la prevalente tendenza teleologica del modo di considerar la natura (Reimarus 1694-1765) ed il carattere eudemonista della dottrina morale. La felicità dell'individuo à il valore di principio supremo e di fine ultimo (Basedow 1723-1790). La stessa religione vien posta sotto questo punto di vista. Reimarus scrisse una dissertazione sui « vantaggi » della religione e cercò di mostrare, che la religione non disturba i godimenti terrestri, ed anzi contribuisce ad aumentarli; altrettanto fece Steinbart (1738-1809), che in parecchi scritti trattò il tema, che ogni saggezza consista nel conseguire la felicità o sia piacere durevole, e che la religione cristiana, nonchè proibirlo, sia piuttosto essa stessa una dot-

trina di felicità. Del resto pel Cristianesimo non si ebbe che un rispetto limitato; quando esso la pretendeva ad un'autorità disaggradevole al soggetto (nei singoli dogmi, p. e. nel dogma della pena d'inferno) la sua autorità non era più riconosciuta: in generale si faceva ogni sforzo per ridurre quanto far si poteva il dogma positivo a religione naturale; Reimarus p. e., il più zelante difensore del Teismo e della maniera teleologica di considerar la natura è ad un tempo l'autore dei frammenti Wolffenbüttler. Colla critica del positivo e del tradizionale (singolarmente della storia evangelica), col razionalizzare il soprannaturale, il soggetto mise in attività la coscienza recentemente acquistata dei proprii dritti. Il punto d'appoggio soggettivo di questo periodo è finalmente caratterizzato dal genere letterario allora dominante delle autobiografie e delle confessioni; l'*Io* isolatosi diviene oggetto della propria contemplazione ed ammirazione (Rousseau 1712-1778 e le sue confessioni); egli si specchia ne' suoi particolari stati, nelle sue impressioni, nell'eccellenza de'suoi intenti — è un fare il bello con sè stesso che comunemente degenera in sentimentalità infermiccia. — Ben a ragione adunque si è detto, essere la conseguenza estrema del soggettivismo ciò che costituisce il carattere del periodo dell'*illuminazione* tedesca, e che questa à così conchiuso la serie dello svolgimento idealista precedente.

§ 37 — Passaggio a Kant.

Tanto la serie idealista, quanto la realista, di cui ci siamo finora occupati, nel loro svolgimento han finito colla parzialità! Invece di realmente ed interiormente conciliare le opposizioni del pensare e dell'essere, entrambe son riuscite a negare l'uno o l'altro fattore. Il Realismo avea con parzialità elevato la materia all'assolutezza, lo Idealismo, l'*Io* empirico, — estremi, giunta ai quali la filosofia minacciava di diventare negazione di filosofia. Infatti tanto in Germania, quanto in Francia essa era discesa alla più dimessa filosofia popolare. Kant apparve ed i due poveri sistemi, che separati minacciavano di andare in polvere, furon ricongiunti. Kant è il gran rinnovatore della filosofia, colui che raccoglie e rannoda ad unità e totalità gli sforzi filosofici parziali dei predecessori. Egli è con tutti in qualche rapporto, or favorevole ed or contrario, con Locke non meno che con Hume, coi filosofi Scozzesi non meno che coi moralisti precedenti francesi ed inglesi, colla filosofia Leibnitz-Wolffiana egualmente che

col Materialismo del periodo della filosofia illuminatrice francese e coll'Eudemonismo del periodo corrispondente tedesco. Il suo rapporto in particolare con le due serie di svolgimento del Realismo e dell'Idealismo parziale è del tenor seguente. L'empirismo aveva confidato all' *Io* la parte della pura passività, della subordinazione al mondo esteriore sensibile, l'Idealismo quella della pura attività, dell'esser sufficiente a sè stesso, della sovranità sul mondo dei sensi; Kant cerca di conciliare le due pretensioni, decidendo: l'*Io* è libero ed autonomo, assoluto legislatore di sè stesso, come *Io* pratico; è recettivo e subordinato al mondo dell'esperienza come *Io* teoretico; ma pure come *Io* teoretico esso à in sè due lati, imperocchè se lo Empirismo ha ragione, in quanto che la materia di tutte le nostre conoscenze proviene dall' esperienza e questa è il solo campo della nostra conoscenza, ha benanche ragione l'Idealismo quando insiste sopra un fattore ed un fondo *a priori* della nostra conoscenza, giacchè per l'esperienza noi abbiam bisogno di concetti, che non ci son forniti dall'esperienza, ma son contenuti a priori nel nostro intelletto.

Per facilitare l'esame dell'ampia costruzione della filosofia di Kant, ponghiamo qui una dichiarazione preliminare dei suoi concetti fondamentali ed una corta esposizione dei suoi principii e risultati principali. Kant fece oggetto delle sue ricerche critiche il problema dell'attività umana conoscitiva in generale, dell'origine della nostra esperienza. È per questo che la sua filosofia si chiama filosofia critica o Criticismo, perchè essa intende d'essere essenzialmente un esame della nostra facoltà conoscitiva; con altro nome essa è detta pure filosofia trascendentale, avendo Kant chiamato considerazione trascendentale (non trascendente) la riflessione della ragione sul proprio rapporto coll'oggettività, e conoscenza trascendentale quella « che non ha tanto da fare cogli oggetti, quanto colla nostra conoscenza degli oggetti fin dove dev'esser possibile a priori.» Quest'esame della nostra facoltà conoscitiva, che Kant fa nella sua « critica della ragion pura » dà intanto il seguente risultato. Ogni conoscenza è il prodotto di due fattori, del soggetto conoscente e del mondo esteriore. L'uno dei fattori, il mondo esteriore, fornisce la materia alla nostra conoscenza, il materiale dell'esperienza, l'altro fattore, il soggetto conoscente, fornisce la forma, o sia i concetti intellettuali, pei quali divien possibile una conoscenza connessa, la sintesi delle percezioni la quale raccoglie in un tutto i dati dell'esperienza. Se non vi

fosse mondo esteriore, neppur vi sarebbero fenomeni; se non vi fosse intelletto, questi fenomeni o percezioni, che son cosa infinitamente molteplice, non sarebber collegati ad unità di rappresentazione e non vi sarebbe esperienza. Adunque, se le osservazioni senza concetti son cieche, ed i concetti senza osservazioni vuoti, il conoscere, che riempie la cornice dei concetti coi materiali dell'esperienza e serra i materiali dell'esperienza nella rete dei concetti intellettuali, è la riunione di concetti e di osservazioni. Ciò non ostante noi non conosciamo le cose, quali sono in sè. In primo luogo per le forme del nostro intelletto, per le categorie. Nell'atto che noi trasportiamo i nostri proprii concetti quale forma della conoscenza al molteplice quale materia della conoscenza, ha evidentemente luogo rispetto agli oggetti un mutamento; gli oggetti non son pensati quali sono in sè, ma solo come noi li conosciamo; essi ci appariscono tramutati in categorie. A questa giunta soggettiva poi altra se ne soprappone. Ed in fatti in secondo luogo noi non vediamo le cose, come in sè sono, perchè le stesse osservazioni, che noi abbiam ristrette nella cornice dei nostri concetti intellettuali, non vi son passate pure e di color naturale, per avere attraversato un medio soggettivo, la forma generale cioè degli oggetti sensibili, spazio e tempo. Anche lo spazio ed il tempo son giunte soggettive, forme dell'osservazione sensibile, che parimenti esistono originariamente nell'animo nostro, come i concetti fondamentali o le categorie del nostro intelletto. Ciò che noi ci rappresentiamo per via dell'osservazione, dev'esser da noi collocato in spazio e tempo; senza essi ogni osservazione è in generale impossibile. Da ciò segue, che noi non conosciamo se non fenomeni, non le cose in sè stesse, nelle vere loro condizioni, spoglie di spazio e di tempo.

Prendendo superficialmente questi principii di Kant, si potrebbe credere che il Criticismo di costui non sia in sostanza uscito dallo Empirismo di Locke. Ma lasciando stare ogni altra considerazione, già egli si trova esserne uscito colle ricerche intorno ai concetti intellettuali. Che i concetti Causa ed Effetto, Sostanza e Qualità e gli altri concetti fondamentali, che l'umano intelletto si vede obbligato ad introdurre nel pensiero dei fenomeni, e nei quali esso pensa tutto ciò che pensa — che questi concetti non provengano dall'esperienza sensibile, Kant dovette riconoscerlo con Hume. Così p. e. quando noi venghiamo affetti da diversi lati, percependo colore bianco, sapor dolce, superficie aspra ed altro simile, dal di fuori ci è data sola-

mente la moltiplicità delle sensazioni, il concetto dell'unità non ci viene per mezzo della sensazione, ma è un concetto trasportato al molteplice; una categoria. Invece di negare intanto la realtà di quei concetti intellettuali, Kant fece un passo di più, assegnando un proprio campo all'attività intellettuale, che fornisce quelle forme del pensiero al materiale dell'esperienza, dimostrando quelle forme del pensiero, quali leggi immanenti della facoltà conoscitiva umana, quali leggi necessarie di moto dell'intelletto, valevoli per ogni esperienza e cercando di ricavarle completamente coll'analisi della nostra attività pensante. (Esse son dodici: unità, pluralità, totalità, realtà, negazione, limitazione, sostanzialità, causalità, relazione, possibilità, attualità, necessità). La dottrina di Kant non è adunque Empirismo, ma Idealismo, non dommatico, che fa passare ogni realtà nella rappresentazione, ma critico, soggettivo, che nella rappresentazione distingue un elemento oggettivo ed uno soggettivo, e ad entrambi dà un'importanza egualmente essenziale per la conoscenza.

Dal detto seguono i tre assiomi, nei quali può reassumersi la teoria della conoscenza di Kant, e de'quali ciascuno dei seguenti è la conseguenza del precedente: 1) *Noi conosciamo solamente i fenomeni non le cose in sè.* Il materiale d'esperienza fornitoci dal mondo esteriore viene così apparecchiato e relativamente alterato dalle nostre proprie giunte soggettive (imperocchè noi prima lo raccogliamo nella cornice soggettiva del tempo e dello spazio, indi nelle forme parimenti soggettive dei nostri concetti intellettuali), che esso, a somiglianza del riverbero d'un corpo luminoso variamente rotto sopra una superficie di vetro, non più rappresenta la cosa stessa nella purità e schiettezza della sua condizione originaria. 2) Nulladimeno *la sola esperienza è il campo della nostra conoscenza e non esiste una scienza dell'assoluto.* E ciò è naturale: imperocchè, siccome ogni conoscenza è il prodotto del materiale di esperienza e dei concetti intellettuali, o vero riposa sull'azione reciproca della sensibilità e dell'intelletto, così non è possibile conoscenza di cose, per le quali a noi manca uno dei cennati fattori, il materiale di esperienza; una conoscenza di soli concetti intellettuali è illusoria, giacchè pel concetto dell'assoluto, che l'intelletto mette innanzi, la sensibilità non può indicare l'oggetto assoluto corrispondente. Laonde non può avere che una risposta negativa la quistione da Kant messa in cima a tutta la sua critica: in qual modo son possibili a priori i giudizii sintetici (giudizii comunicativi, da distinguersi dagli analitici o dichia-

rativi) in altri termini, possiamo noi ampliare il nostro sapere a priori, per virtù del solo pensiero, al di sopra e al di fuori dell'esperienza? È possibile una conoscenza del soprassensibile? 3) Che se la conoscenza umana vuole ciò nonostante oltrepassare gli assegnatile confini dell'esperienza e divenir trascendente, s'intriga nelle maggiori contraddizioni. Le tre idee di ragione, la psicologica, la cosmologia e la teologica, cioè a) l'idea d'un soggetto assoluto, vale a dire dell'anima o dell'immortalità, b) l'idea del mondo come totalità di tutte le condizioni e fenomeni, d) l'idea d'un essere perfettissimo, — sono tanto inapplicabili alla realtà empirica, son tanto puri prodotti della ragione, principii regolativi, non costitutivi, ai quali nell'esperienza sensibile non corrispondono oggetti realmente esistenti, che, quando si tratta di applicarli, di pensarli cioè come oggetti realmente esistenti, menano piuttosto a puri errori logici, a paralogismi e sofismi dei più sorprendenti. Questi errori, in parte argomenti fallaci e capziosi, in parte inevitabili contraddizioni della ragione con sè stessa, Kant si è ingegnato di mostrarli in tutte le idee di ragione. Prendiamo p. e. l'idea cosmologica. Quando la ragione in riguardo alla totalità del mondo vuol dire cose trascendenti ed applicare così le forme del finito all'infinito, accade sempre che l'opposto di quel che si sostiene, l'antitesi possa provarsi egualmente che la tesi. La proposizione: il mondo à un principio nel tempo, à limiti nello spazio, può esser provata egualmente che la sua contraria: il mondo non à principio nel tempo, non à limiti nello spazio. Donde segue, che ogni cosmologia speculativa è un'arroganza della ragione. L'idea teologica da sua parte si fonda sopra pure fallacie logiche, la qual cosa Kant partitamente dimostrò con molto acume in tutte le prove dell' esistenza di Dio, fin'allora prodotte dalle filosofie dommatiche. È adunque impossibile dimostrare e comprendere l' esistenza di Dio qual'Essere supremo, l'esistenza dell'anima quale soggetto reale, l'esistenza d'un sistema comprensivo del mondo; i problemi metafisici propriamente detti stanno di là dei confini del sapere filosofico.

Questa è la parte negativa della filosofia di Kant; il complemento positivo di essa trovasi nella critica della ragion pratica. Se da una parte lo spirito teoretico, conoscitivo, è assolutamente subordinato all' oggettività, al mondo dei sensi, e da esso dominato — non essendo la conoscenza possibile, che mediante l' intuizione —: lo spirito pratico esce totalmente dalle cose date (dall'impulso sensibile), non vien determinato, che dall' imperativo categorico, dalla legge

morale, la qual cosa è egli stesso, e però è libero ed autonomo; i fini che prosegue son tali, che egli stesso, quale spirito morale, pone; gli oggetti non sono più suoi signori e legislatori, ai quali debba adattarsi, quando vuol diventar partecipe della verità, ma suoi servi, mezzi inconscienti dell'effettuazione della legge morale. Se lo spirito teorico è legato al mondo fenomenale dei sensi, che obbedisce a leggi necessarie, lo spirito pratico, in virtù della libertà in lui essenziale e della sua tendenza allo scopo finale assoluto, appartiene ad un mondo puramente intelligibile, soprassensibile. Questo è l'Idealismo pratico di Kant, dal quale egli direttamente deduce i tre postulati pratici, prima negati come verità teoretiche, l'immortalità dell'anima, la libertà morale, l'esistenza di Dio.

Questo per orientare: or passiamo all'esposizione più minuta della filosofia di Kant.

§ 38. — Kant.

Emanuele Kant nacque nella città di Königsberg in Prussia nel 22 Aprile 1724. Suo padre, onesto maestro sellajo, e sua madre, donna intelligente e pia, spiegarono un'azione benefica sulla di lui prima gioventù. Nel 1740 recossi all'Università, dove studiò di preferenza filosofia, matematica e fisica, ma come scienza dottorale la teologia. Nel 1747, a 23 anni di età, fece le sue prime prove di scrittore con una dissertazione intitolata « pensieri sulla vera estimazione delle forze viventi.» Per le sue circostanze fu obbligato per parecchi anni a fare il maestro presso varie famiglie delle vicinanze di Königsberg. Nel 1755 stabilissi all'Università qual docente privato (ciò che seguitò ad essere per quindici anni) e fece lezioni di logica, metafisica, fisica, matematica, in seguito, di morale ancora, antropologia e geografia fisica, in massima parte nel senso della scuola di Wolff, ma non senza esternar per tempo dubii contro il Dogmatismo. Nel tempo stesso fu, dall'edizione in poi della sua prima dissertazione, instancabile come scrittore, benchè l'opera sua principale, la critica della ragion pura, non sia comparsa prima del 37.° anno dell'età sua, nel 1781, la sua religione trai limiti della ragion pura, nel 1793. Nel 1770, uomo di 46 anni, divenne professore ordinario di logica e metafisica; ciò che restò fino al 1797, quando per vecchiaja dovette cessare. Rifiutò inviti per Jena, Erlangen ed Halle. A Königsberg presto accorsero da tutte le parti della Germania i più nobili e vaghi di sapere per ascoltarlo. Uno dei suoi ammiratori, il

professore di filosofia, Reuss di Würzburg, che si trattenne sol poco tempo in Königsberg, si accostò a lui con le parole: « vengo da lontano 160 miglia per vedervi e parlarvi.» — Negli ultimi diciassette anni di sua vita possedette una piccola casa con giardino, in una contrada silenziosa della città, dove poter continuare in pace la sua vita tranquilla e regolare. Semplicissima fu la sua vita e solo ebbe in qualche pregio la buona tavola ed i lauti conviti. Kant non è mai uscito dalla sua provincia, non essendo andato neppure fino a Danzica. I suoi più gran viaggi avevano a scopo terre dei dintorni, non per tanto mediante la lettura di descrizioni di viaggi aveva acquistato la più esatta conoscenza della terra, del che fan fede segnatamente le sue lezioni di geografia fisica. Conobbe tutte le opere di Rousseau e l'Emilio al suo primo apparire lo tenne taluni giorni lontano dai consueti luoghi di sua passeggiata. Morì di 80 anni, a' 12 Febbrajo 1804. Fu di statura quasi media, sottile, di occhi cilestri, sempre sano, in età avanzata divenne infantile. Non fu mai ammogliato. Austero amor di verità, grande onestà e semplice modestia contrassegnano il suo carattere.

Quantunque l' opera principale di Kant, quella che fa epoca, la critica della ragion pura, non sia comparsa che nel 1781, egli avea nulladimeno fatto da lunga pezza i primi passi verso questo punto di vista nei suoi scritti minori, e più che in ogni altro nella sua dissertazione inaugurale pubblicata nel 1770 « sulla forma ed i principii del mondo dei sensi e dell'intelligenza. » L' intima genesi del suo punto di vista critico riconduce Kant di preferenza ad Hume. « La ricordanza di Davide Hume fu ciò, che molti anni fa mi ruppe la prima volta il sonno dommatico e diede una tutt'altra direzione alle mie ricerche nel campo speculativo. » La veduta critica si sviluppò dunque in Kant col passare dalla scuola dogmatica-metafisica, nella quale era stato allevato, dalla filosofia di Wolff, allo studio dell'Empirismo, divenuto scettico in Hume. « Finora, » dice Kant nella conclusione della ragion pura, « non si è che avuta la scelta di essere o dommatico, come Volff, o scettico come Hume. La via critica è la sola tuttavia aperta. Se il lettore à avuto la compiacenza e la pazienza di percorrere meco questa via, può ora contribuire da sua parte a rendere questo sentiero strada maestra, affinchè quello, che molti secoli non àn potuto dare, sia prima del decorso del presente conseguito coll'appagamento completo della ragione umana in ciò, che ha sempre, ma finora inutilmente stimolato il suo deside-

rio di sapere. » Sul rapporto in fine del Criticismo colla filosofia fin allora in vigore Kant aveva la più chiara coscienza. Egli paragona il rivolgimento da lui prodotto nella filosofia alla rivoluzione suscitata in astronomia da Copernico. « Finora si è ritenuto, che ogni nostra conoscenza debba conformarsi agli oggetti; ma tutti i tentativi fatti per estendere le nostre conoscenze, mediante concetti a priori relativi agli oggetti sono andati perduti in questa ipotesi. Si provi dunque una volta, se noi non procediamo per avventura meglio nel trattare i problemi metafisici, ammettendo che gli oggetti debbano conformarsi alla nostra conoscenza; la qual cosa offre il primo vantaggio di concordar meglio colla desiderata possibilità di una conoscenza di essi a priori, la quale stabilisca checchessia sugli stessi, prima che cadano sotti i nostri sensi. In ciò si verifica lo stesso, che ebbe luogo a proposito del primo pensiero di Copernico, il quale non potendo andare innanzi con la sua spiegazione del movimento celeste, finchè ritenne, che tutto l'esercito delle stelle girasse intorno allo spettatore, cercò di vedere se non gli riuscirebbe meglio a far girare lo spettatore ed a lasciare le stelle in riposo. » Queste parole sono l'espressione più chiara e convinta del principio dell'Idealismo soggettivo.

L'esposizione seguente della filosofia di Kant non può far meglio che seguire la divisione adottata dallo stesso Kant. Il suo principio di divisione è psicologico. Tutte le facoltà dell'anima, egli dice, possono essere ridotte a tre, le quali non si lasciano ulteriormente ridurre ad un fondamento comune, e sono il conoscere, il sentire, il desiderare. La prima facoltà contiene i principii, le leggi direttive per tutt'e tre. In quanto la facoltà di conoscere contiene i principii dello stesso conoscere, è ragione teoretica; in quanto contiene i principii del desiderare e dell'agire, è ragion pratica; in quanto finalmente contiene i principii del sentimento del piacere e del dispiacere, è facoltà giudicativa. Così la filosofia di Kant (dal suo lato critico) si divide in tre critiche, 1) Critica della ragione teoretica (pura), 2) Critica della ragion pratica, 3) Critica del giudizio.

1. Critica della ragion pura.

La critica della ragion pura, dice Kant, è l'inventario sistematicamente ordinato di quanto possediamo per mezzo della ragion pura. Ma qual'è questo nostro possesso? Cos'è che portiamo con noi nel-

l'interesse della conoscenza, che si avvera? Per giungere alla meta Kant passa pei due gradi principali della nostra coscienza teoretica, pe'due fattori principali d'ogni conoscenza: la sensibilità e l'intelligenza. In primo luogo; qual' è il possesso a priori della sensibilità nostra o della nostra facoltà intuitiva? In secondo luogo: qual'è il possesso a priori della nostra intelligenza? L'una cosa è investigata dall'Estetica trascendentale (è ben inteso che la parola Estetica qui non è presa nel suo senso attuale, ma in quello etimologico di « scienza dei principii a priori della sensibilità »); l'altra cosa è investigata dalla Logica trascendentale (in primo luogo dall'Analitica). La sensibilità e l'intelligenza, sia detto anticipatamente in grazia della chiarezza, sono i due fattori di ogni cognizione, i due tronchi, secondo l'espressione di Kant, della nostra conoscenza, i quali forse sorgono da una radice comune, ma ignota; la sensibilità è la ricettività, l'intelligenza la spontaneità della nostra facoltà conoscitiva; per mezzo della sensibilità, che ci fornisce soltanto le intuizioni, ci son dati gli oggetti, per mezzo dell'intelligenza, che forma i concetti, gli oggetti vengon pensati. I concetti senza le intuizioni son vuote: le intuizioni senza i concetti son cieche. Intuizioni e concetti sono gli elementi della nostra intellettuale attività, integrantisi a vicenda. Or quali sono i principii a priori, « originariamente esistenti nell'animo », della nostra conoscenza sensibile, quali quelli della nostra conoscenza pensante? Alla prima delle due domande risponde, come si è detto,

1) L'Estetica trascendentale.

Per dar la risposta fin dal bel primo: i principii a priori della nostra conoscenza sensibile, le forme sensibili originarie dell'intuizione sono lo spazio ed il tempo. Ed in vero lo spazio è la forma del senso esterno, per mezzo del quale gli oggetti ci si presentano come esistenti fuori di noi, gli uni fuori ed accanto degli altri; il tempo è la forma del senso interno, per mezzo del quale ci divengono oggettivi gli stati della vita dell'anima propria. Se noi facciamo astrazione da tutto ciò, che appartiene alla materia delle nostre sensazioni, rimane lo spazio, come la forma generale, in cui si ordinano tutte le materie del senso esterno. Se facciamo astrazione da tutto ciò, che appartiene alla materia del senso interno, rimane tuttavia il tempo, che à ricevuto i movimenti dell'animo. Lo

spazio ed il tempo sono le più alte forme del senso esterno ed interno. Che queste forme esistano a priori nell'anima umana, Kant lo prova prima direttamente, argomentando dalle qualità di questi concetti stessi, cosa che egli chiama *la discussione metafisica*, poscia indirettamente ancora, dimostrando, che senza supporre questi concetti come a priori, certe scienze d'indubitata importanza non sarebbero affatto possibili, ciò che egli chiama *la discussione trascendentale*. 1) Nella *discussione metafisica* è da dimostrarsi, a) che lo spazio ed il tempo sono *dati* a priori, b) che ambidue nientedimeno appartengono alla sensibilità (per conseguenza all'Estetica) e non all'intelligenza (e però non alla logica), vale a dire che essi sono intuizioni e non concetti. a) Che lo spazio ed il tempo sieno a priori è provato dal fatto, che ogni esperienza, solo per esser fatta, suppone sempre lo spazio ed il tempo. Io avverto qualche cosa fuori di me: ma il fuori di me suppone lo spazio. Inoltre: io ò due sensazioni ad un tempo e successivamente: ciò suppone il tempo. b) Non però lo spazio ed il tempo son concetti, essendo invece forme dell'intuizione ed intuizioni essi stessi. Imperocchè i concetti generali tengono le singole cose sotto di sè, ma non in sè come proprie parti; al contrario tutt'i singoli spazii e tempi son contenuti nello spazio e nel temp generale. 2) Nella *discussione trascendentale* Kant produce la prova indiretta, dimostrando, che certe scienze generalmente riconosciute non possono intendersi senz'ammettere l'*Apriorità* dello spazio e del tempo. La matematica pura è possibile soltanto, se lo spazio ed il tempo sono intuizioni pure, non empiriche. Kant raccoglie quindi anche il problema dell'Estetica trascendentale nella quistione: come son possibili le scienze matematiche pure? Il terreno, dice Kant, sul quale si muove la matematica pura, è lo spazio ed il tempo. Or la matematica enuncia le sue proposizioni come generali e necessarie. Proposizioni generali e necessarie poi non possono mai pervenire dall'esperienza; esse debbono avere un fondamento a priori: in conseguenza lo spazio ed il tempo, dai quali la matematica prende le sue proposizioni non possono esser dati a posteriori, ma lo debbon a priori come intuizioni pure. Esistono dunque una conoscenza a priori ed una scienza, che si basa su fondamenti a priori, e la cosa và in modo, che chi volesse negare in generale l'esistenza di conoscenze a priori, dovrebbe insieme negare ancora la possibilità della matematica. Una volta poi che le basi della matematica sono intuizioni a priori, può conchiudersi, che vi saran pure concetti a priori, coi quali e con le

pure intuizioni una metafisica può costruirsi. Questo è il risultato positivo dell'Estetica trascendentale; con questo lato positivo intanto è strettamente connesso il negativo. *Intuire* o conoscere immediatamente possiamo noi uomini solamente per mezzo della sensibilità le di cui intuizioni generali non sono che spazio e tempo. Siccome poi queste intuizioni di spazio e di tempo non sono relazioni oggettive, ma soltanto forme soggettive, a tutte le nostre intuizioni si mescola così qualche cosa di soggettivo; noi non conosciamo le cose quali sono in sè, ma solamente quali ci appariscono in virtù di questo medio soggettivo dello spazio e del tempo. Questo è il senso del teorema di Kant, che cioè noi non conosciamo le cose in sè, ma solamente fenomeni. Che se perciò taluno volesse mettere innanzi la proposizione, che tutte le cose siano nello spazio e nel tempo, ciò sarebbe troppo; solo per noi tutte le cose sono nello spazio e nel tempo, ed in guisa che tutti i fenomeni del senso esterno sono insieme nello spazio e nel tempo, quelli del senso interno poi solo nel tempo. Con la qual cosa Kant intendeva di non aver affatto concesso, che il mondo dei sensi non sia che apparenza. Egli osserva, che se sostiene un' idealità trascendentale, sostiene pure una realtà empirica di spazio e di tempo; esiston cose fuori di noi con eguale certezza, che noi stessi ed i nostri stati interni, solamente non ci si rappresentano quali esistono in sè nella loro indipendenza dallo spazio e dal tempo. In quanto alla cosa in sè, che si trova cacciata dietro al fenomeno, Kant nella prima edizione della sua Critica disse, non essere impossibile, che l' *Io* e la cosa in sè sieno la stessa sostanza pensante. Questo pensiero, che Kant gettò là come congliettura, è diventato la sorgente di tutti gli svolgimenti ulteriori della filosofia novissima. Che l'*Io* non sia affetto per mezzo di una cosa in sè estranea, ma semplicemente per mezzo di sè stesso, è in seguito divenuto l' idea fondamentale del sistema di Fichte. Nulladimeno Kant nella seconda edizione della sua Critica ha cancellato quella proposizione.

Colla discussione intorno allo spazio ed al tempo si chiude l'Estetica trascendentale, o sia è trovato ciò che nella sensibilità è a priori. Ma lo spirito umano non si contenta della semplice recettività dei sensi, non riceve soltanto gli oggetti, ma rivolge puranco la sua spontaneità verso gli oggetti ricevuti, cercando di pensarli mediante i suoi concetti, di comprenderli nelle sue forme intellettive. La ricerca di questi concetti a priori, o forme del pensiero, che « ori-

ginariamente si trovano nell' intelletto » belle e pronte, nel modo stesso, che le forme dello spazio e del tempo nella facoltà intuitiva, è l'oggetto dell' analitica trascendentale, che forma la prima parte della logica trascendentale.

2) L'analitica trascendentale.

Primo incarico dell'Analitica sarà di ricavare i puri concetti dell'intelligenza. Una tavola di essi o di categorie trovasi già tentata da Aristotile, che però lungi dal dedurli da un principio comune, li raccolse empiricamente e quasi in fretta, commettendo di giunta l'errore di annoverare fra essi spazio e tempo, che pur non sono concetti puri dell'intelligenza, ma forme dell'intuizione. Per ottenere una tavola completa, schietta ed ordinata di tutti i concetti dell'intelligenza, di tutte le forme a priori del pensiero, bisogna andare in cerca d'un principio. Questo principio da cui son da dedursi i principii dell' intelligenza è il giudizio. Considerando tutte le specie di giudizii, possiamo trovare tutti i concetti fondamentali della nostra intelligenza. A questo effetto Kant piglia a considerare le varie specie di giudizii, che la logica comune mette in iscena. La logica stabilisce quattro specie di giudizi, che sono giudizi di

Quantità.	Qualità.	Relazione.	Modalità.
Generali,	Affermativi,	Categorici,	Problèmatici,
Speciali,	Negativi,	Ipotetici,	Assertivi,
Singolari.	Infiniti o limitativi.	Disgiuntivi.	Apodittici.

Da questi giudizi derivano altrettanti concetti fondamentali dell'intelligenza o categorie, quelle cioè di

Qualità.	Quantità.	Relazione.	Modalità.
Totalità,	Realtà.	Sussistenza o inerenza,	Possibilità e impossibilità
Pluralità,	Negazione.	Causalità o dipendeza,	Esistenza o inesistenza,
Unità.	Limitazione.	Comunanza.	Necessità e caso.

Da queste dodici categorie si posson poscia dedurre le altre mediante combinazioni. — Essendosi le categorie anzi cennate chiarite quale possesso a priori dell'intelligenza, ne segue: 1) i relativi concetti sono a priori ed ànno un valore necessario ed universale; 2)

essi da per sè non sono che vuote forme e solo mediante l'intuizione acquistano un contenuto. Siccome poi la nostra intuizione non è che sensibile, quelle categorie àn soltanto valore nell'applicazione all'intuizione sensibile, la di cui percezione si eleva ad esperienza propriamente detta solo col venir raccolta nei concetti dell'intelligenza. — Ecco intanto presentarsi una seconda quistione; come accade ciò? Come gli oggetti vengon sottoposti alle forme dell'intelligenza per sè vuote?

Questo non offrirebbe difficoltà se gli oggetti ed i concetti dell'intelligenza fossero omogenei. Ma non lo sono. Gli oggetti sono invece di natura sensibile, perchè essi provengono all'intelligenza dalla sensibilità. E però si domanda: come possono oggetti sensibili venire assunti da puri concetti dell'intelligenza, come le categorie possono venire applicate agli oggetti, e venire stabilite massime sulla maniera di pensare le cose in corrispondenza alle categorie? Immediatamente non può aver luogo l'applicazione, una terza cosa deve intervenire, che porti quasi in sè le due nature, da un lato essendo pura ed a priori, sensibile dall'altro. Or di questa specie sono le due pure intuizioni dell'Estetica trascendentale, lo spazio ed il tempo, segnatamente l'ultimo. Una determinazione trascendentale di tempo, come quella della coesistenza, è da una parte omogenea alle categorie, perchè è a priori, e dall'altra è pure omogenea agli oggetti apparenti, perchè ogni cosa apparente non può esser rappresentata che nel tempo. La determinazione trascendentale di tempo a questo riguardo si chiama da Kant schema trascendentale, e l'uso che l'intelligenza ne fa si chiama schematismo trascendentale della pura intelligenza. Lo schema è un prodotto dell'immaginativa, che per virtù propria a ciò determina il senso interno; ma lo schema non è da scambiarsi colla semplice immagine. Questa è sempre una singola intuizione determinata, lo schema è al contrario una forma universale, che l'immaginativa produce come immagine d'un puro concetto dell'intelligenza, il quale diviene per mezzo di essa immagine applicabile al fenomeno sensibile. Per la qual cosa lo schema non può esistere che nella rappresentazione, nè può mai ridursi all'intuizione sensibile. Or facendoci a considerare più da vicino lo schematismo dell'intelligenza, se cerchiamo per ogni categoria la determinazione trascendentale di tempo, ritroviamo quel che segue. 1) La quantità à come schema generale la serie di tempo o il numero, che è una rappresentazione, la quale comprende l'addizione successiva di uno ad uno (omogenei). Io non

posso altrimenti rappresentarmi il puro concetto intellettuale della grandezza, che producendo nell'immaginitiva parecchie unità l'una dopo l'altra. Se arresto questa produzione in sul bel principio, sorge l'unità; se la faccio continuare, la pluralità; se la faccio andare innanzi senza fine, l'universalità. Volendo applicare il concetto di grandezza ai fenomeni, ciò non è possibile, se non mediante quel proceder successivo d'una cosa omogenea ad un'altra e così di seguito. 2) Lo schema della *qualità* è il contenuto del tempo. Se voglio applicare a qualche cosa di sensibile il concetto intellettuale della realtà, che si riferisce alla *Qualità*, mi figuro un tempo ripieno, un contenuto del tempo. È reale ciò che riempie un tempo. Se io voglio rappresentarmi il puro concetto intellettuale della Negazione, mi figuro un tempo vuoto. 3) Le categorie della relazione pigliano i loro schemi dall'ordine del tempo. Imperocchè tutte le volte che io debbo rappresentarmi un determinato rapporto, mi figuro sempre un ordine determinato delle cose nel tempo. La sostanzialità si mostra così quale persistenza del reale nel tempo, la causalità come successione regolare nel tempo, l'azione reciproca come coesistenza regolare delle determinazioni di due sostanze. 4) Le categorie della Modalità pigliano il loro schema dal tenore del tempo, cioè dalla circostanza, che un oggetto appartenga al tempo in un modo determinato. Lo schema della possibilità è la concordanza d'una rappresentazione colle condizioni generali del tempo; lo schema dell'effettività è l'esistenza dell'oggetto in un dato tempo; quello della necessità l'esistenza d'un oggetto in ogni tempo.

Or eccoci armati di tutti i mezzi di sottoporre i fenomeni sensibili ai concetti intellettuali, di applicare i concetti intellettuali ai fenomeni, e di mostrare, come per mezzo di quest'applicazione l'esperienza, la conoscenza connessa nasce; noi abbiamo 1) le diverse classi di categorie, i concetti a priori, buoni per l'intero campo dell'intuizione e che rendon possibile la sintesi delle percezioni in un tutto di esperienza, ed abbiamo ancora 2) gli schemi, coi quali possiamo applicare categorie e concetti agli oggetti sensibili. Con ogni categoria ed il suo schema si à la maniera di porre i fenomeni sotto una forma intellettiva di general valore, che dà unità alla conoscenza; e però da ogni categoria derivano principii della conoscenza intellettuale, regole a priori, punti di vista, ai quali sottopongliamo i fenomeni per elevarli a conoscenza d'esperienza, i giudizii sintetici più generali applicabili al mondo dell'esperienza. Questi principii, cor-

rispondenti alle quattro classi di categorie, sono i seguenti: 1) Tutti i fenomeni, attesochè non possono essere apprèsi che sotto le forme dello spazio e del tempo, in quanto a forma sono grandezze, quantità, moltiplicità, che la rappresentazione d' uno spazio o di un tempo determinato fornisce, e son grandezze *estensive*, son tutti composti di parti successivamente concepite. Ogni intuizione à luogo solo in quanto la nostra immaginativa concepisce i fenomeni come grandezze estensive nello spazio e nel tempo. Ed è per questo che tutte le intuizioni son soggette alle leggi a priori della grandezza estensiva, p. e. alla legge della divisibilità infinita, alle leggi della costruzione nello spazio, come sono sviluppate dalla geometria, e così di seguito; queste leggi sono gli assiomi dell' intuizione, le regole generalmente valevoli di ogni intuizione. 2) Tutti i fenomeni in quanto a contenuto, alla realtà, sono grandezze intensive, dappoichè senza un maggiore o minor grado di azione d'un oggetto sulla sensazione, non sarebbe possibile alcuna avvertenza d' un oggetto e realtà determinata. Questa grandezza della realtà, che è oggetto della sensazione, è puramente intensiva, determinabile in quanto al grado, dappoichè la sensazione nulla contiene che si estenda nello spazio o nel tempo. Ma non per tanto tutti gli oggetti della percezione sono grandezze riempienti spazio e tempo, non pure estensive, ma intensive ancora, ed è però applicabile ad essi tutto ciò che vale per queste; tutte le qualità e forze delle cose ànno gradi infiniti ed infinitamente varii, che possono crescere e decrescere, il reale à in ogni tempo una grandezza intensiva, per quanto sia piccola, questa grandezza intensiva può essere indipendente dall'estensiva e così via via; questi principii sono le anticipazioni della percezione, le regole che bisogna possedere prima di procedere alla percezione e che son di norma nell' investigazione di essa. 3) L' esperienza è soltanto possibile mediante la rappresentazione d'un necessario annodamento delle percezioni; senza un ordine necessario delle cose e dei loro reciproci rapporti nel tempo, non v' è conoscenza d'una connessione determinata dei fenomeni, ma solo accidentali percezioni isolate. a) Da ciò si desume in primo luogo il principio: in ogni mutamento dei fenomeni *persiste la sostanza immutata*. Dove nulla v' è di persistente, manca pure ogni relazione determinata di tempo, ogni durata; se io voglio ammettere uno stato d' una cosa come stato antecedente o posteriore della cosa stessa, mi è forza opporre la cosa agli stati che percorre, mi è forza pensarla come

persistente sotto il mutamento dei suoi stati, come sostanza, che rimane eguale a sè stessa. b) In secondo luogo: tutti i mutamenti avvengono secondo la legge del collegamento della *causa e dell' effetto.* La successione di varii stati nel giro del tempo è solidamente determinata sol quando suppongo l'uno come causa dell'altro, e però come necessariamente (regolarmente) precedente, l'altro com' effetto del primo, o sia come conseguente necessario; solo il rapporto di causalità offre successione determinata di tempo; senza successione determinata di tempo non v'à poi esperienza; il rapporto di causalità è in conseguenza il fondamento di ogni conoscenza d'esperienza; è il collegamento causale delle cose, che le presenta connesse, privi d' un tal collegamento non avremmo, che rappresentazioni soggettive sconnesse. c) In terzo luogo: tutte le sostanze coesistenti sono in istato *di generale azione reciproca*; solo ciò che coopera è determinato, inseparabile come contemporaneo. Questi tre principii sono le analogie dell'esperienza, le regole per la conoscenza dei rapporti delle cose, senza le quali vi sarebbero soltanto fenomeni isolati, ma non vi sarebbe un tutto, non vi sarebbe una natura delle cose. 4) Alle categorie della modalità corrispondono i postulati del pensiero empirico in generale: a) ciò che concorda con le condizioni formali dell' esperienza è possibile, può apparire, aver luogo quale fenomeno, b) ciò che concorda con le condizioni materiali dell' esperienza è reale, si trova trai fenomeni, c) ciò che è connesso col reale, determinatovi secondo tutte le condizioni dell' esperienza, è necessario, deve trovarsi trai fenomeni. Questi sono i soli giudizii sintetici a priori possibili e legittimi, i tratti fondamentali di ogni metafisica. Ma è da tenersi ben fermo, che di tutti questi concetti e principii noi possiamo fare solamente un uso empirico, che noi non possiamo applicarli mai se non alle cose come oggetti di esperienza possibile, e non alle cose in sè. Imperocchè il concetto è vuota forma senza oggetto, l' oggetto poi può essergli dato solo nell' intuizione, e la pura intuizione di spazio e tempo à bisogno d'essere riempiuta mediante la percezione. Senza riferimento adunque all'esperienza umana i concetti ed i principii a priori sono un semplice gioco dell' immaginitiva e dell' intelligenza con le loro rappresentazioni. La vera destinazione di essi stà in questo, che noi per loro mezzo segniamo come con lettere e sillabe le percezioni, per poterle poi leggere come esperienze. Qui si va intanto incontro ad un' illusione difficile ad evitare, ed è che le categorie, come non

fondate sulla sensibilità, ed essendo giusta la loro origine a priori, sembrano estendersi anche nella loro applicazione al di sopra ed al di fuori dei sensi. Ma quest' opinione, come si è detto, è un' illusione. I nostri concetti non sono buoni alla conoscenza delle cose in sè, dei Noumeni, dappoichè a riempirli l' intuizione non ci fornisce che fenomeni, e la cosa in sè non può esser mai data in una esperienza possibile; la nostra conoscenza rimane limitata ai fenomeni. L'avere scambiato il mondo dei fenomeni con quello dei noumeni è stato finora la sorgente di tutta la confusione, di tutti gli errori, di tutte le contraddizioni della metafisica.

Oltre le categorie o i concetti intellettuali finora considerati, che son destinati a servir l'esperienza, benchè spesso vengano erroneamente applicati al di sopra ed al di fuori del campo dell'esperienza stessa, vi son pure certi concetti, che fin da principio ad altro non son destinati, se non ad illudere, concetti, la di cui espressa destinazione si è il sollevarsi al di sopra del campo dell' esperienza, e che per questo possono esser detti trascendenti. Essi sono i concetti fondamentali ed i principii della metafisica finora invalsa. L'esaminare questi concetti e distruggere l'apparenza di scienza e conoscenza oggettiva che falsamente producono, è compito della *Dialettica trascendentale*, seconda parte della Logica trascendentale.

3) La Dialettica trascendentale.

Dall'intelligenza in senso stretto si distingue la ragione. Come l'intelligenza à le sue categorie, così la ragione à le sue Idee. Come l'intelligenza fa dei concetti principii, così la ragione fa delle Idee principii, nei quali quelli dell'intelligenza ànno i loro attacchi supremi. Il principio particolare della ragione è nella generalità lo aggiungere l'incondizionato alla conoscenza condizionale dell' intelligenza, onde si compia l' unità di questa. La ragione è adunque la facoltà dell' assoluto o dei principii primi; non pertanto siccome non si riferisce immediatamente agli oggetti, ma solo alla intelligenza ed ai giudizii di essa, così la propria attività deve restare immanente. Se essa volesse non solo prendere in senso trascendentale la suprema unità razionale, ma elevarla pure ad oggetto effettivo della conoscenza, diventerebbe trascendente, coll'applicare i concetti intellettuali alla conoscenza dell'assoluto. Quest'oltrepassare e fare falso uso delle categorie dà origine all' apparenza

trascendentale, che coll'illusione d'un ampliamento della pura intelligenza ci tiene fuori e di sopra dell'esperienza. Svelare quest'apparenza trascendentale è incarico della dialettica trascendentale.

Le Idee speculative della ragione, dedotte per mezzo delle tre specie di raziocinii logici, categorico, ipotetico e disgiuntivo, son di tre specie:

1) L'Idea psicologica, l'Idea dell'anima, come sostanza pensante (Oggetto finora della psicologia razionale).

2) L'idea cosmologica, l'Idea del mondo, quale compendio di tutt'i fenomeni (Oggetto finora della Cosmologia).

3) L'idea teologica, l'Idea di Dio come condizione suprema della possibilità d'ogni cosa (oggetto finora della teologia razionale).

Con queste idee, nelle quali la ragione tenta di applicare all'assoluto le categorie dell'intelligenza, essa s'intriga inevitabilmente nell'apparenza e nell'illusione. Quest'apparenza trascendentale o questa illusione ottica della ragione si mostra in varie guise nelle diverse idee razionali. Nelle idee psicologiche la ragione commette un semplice paralogismo (paralogismi della ragion pura); nelle idee cosmologiche le accade di trovarsi spinta a proposizioni contradittorie, ad antonomie; nelle teologiche si aggira in un vuoto ideale.

a) *Le idee psicologiche o i paralogismi della ragione pura.* Ciò che Kant dice sotto questa rubrica, à l'intento di produrre il rovescio completo della psicologia razionale (tradizionale). La psicologia avea fatto dell'anima una cosa particolare coll'attributo dell'immaterialità; una sostanza semplice coll'attributo dell'incorruttibilità; una sostanza intellettuale, numericamente identica col predicato della personalità, un essere pensante non esteso col predicato dell'immortalità. Tutte queste proposizioni della filosofia razionale, dice Kant, son surrettizie. Esse son tutte dedotte dal solo « *Io penso*; » ma l' « Io penso » non è intuizione, nè concetto, ma semplice conscienza, un atto dell'animo che accompagna, lega e porta tutte le rappresentazioni ed i concetti. Or questo pensare vien falsamente preso come una cosa, nell'*Io* come soggetto vien supposto l'*Io* come oggetto, come anima, e ciò che analiticamente vale dell'uno, sinteticamente si trasporta all'altro. Per trattare anche l'*Io* come oggetto e potergli applicar categorie, esso dovrebbe esser dato empiricamente, in una intuizione, ciò che non è. Dal detto risulta che le prove dell'immortalità son basate sopra sofismi. Io posso veramente in modo ideale separar dal corpo il mio puro pensiero, ma

da ciò naturalmente non segue, che il mio pensiero, separato dal corpo, possa durare anche in modo reale. — La conseguenza che Kant tira dalla sua critica della psicologia razionale, è questa: non vi è adunque una psicologia razionale come dottrina, che aggiunga qualche cosa alla nostra conoscenza di noi stessi, ma solo come disciplina, che in questo campo mette limiti insormontabili alla ragione speculativa, per non gettarsi da un lato in grembo all'esanime Materialismo, e per non perdersi dall'altro in uno Spiritualismo senza base nella vita, e ci ricorda di dare ai curiosi delle quistioni trascendenti questa vita, la soddisfacente risposta, che essi abbiano a considerare quest'anstensione della ragione come un suo cenno di rivolgere la nostra conoscenza di noi stessi dalla superfetazione della speculazione inutile ad uso pratico ed utile.

b) *Le antinomie della cosmologia.* Per completamente ottenere le idee cosmologiche abbiamo bisogno del filo conduttore delle categorie. 1) Per ciò che spetta alla quantità del mondo, le quantità originarie di ogni intuizione sono spazio e tempo. In riguardo dunque a quantità qualche cosa dev'essere stabilita sulla totalità dei tempi e degli spazii del mondo. 2) In quanto alla qualità qualche cosa dev'essere stabilita sulla divisibilità della materia. 3) Per ciò che riguarda la relazione, agli effetti presenti nel mondo deve aggiungersi la corrispondente serie compiuta di cause. 4) Rispetto alla modalità, si deve concepire l'accidentale secondo le sue condizioni, o sia l'assoluta, intiera dipendenza dell'accidentale nel fenomeno. Or nell'atto che la ragione cerca di stabilir determinazioni sopra questi problemi, si trova, che essa s'intriga in una contraddizione con sè stessa. Per tutt'i quattro punti posson sostenersi egualmente bene cose opposte. Può egualmente dimostrarsi 1) la tesi: il mondo à un principio nel tempo ed à limiti nello spazio; e l'antitesi: il mondo non à principio nel tempo, nè limiti nello spazio. 2) La tesi: ogni sostanza composta del mondo consta di parti semplici e non esiste altro che il semplice e ciò che di esso è composto; e l'antitesi: nessuna cosa composta consta di parti semplici e niente di semplice esiste nel mondo. 3) La tesi: la causalità secondo le leggi di natura non è la sola, da cui possano esser dedotti tutt'i fenomeni del mondo, e v'è per la spiegazione di questi un'altra causalità per mezzo della libertà; e l'antitesi: non v'è libertà nel mondo e tutto accade soltanto secondo le leggi di natura. Finalmente la tesi: al mondo appartiene qualche cosa, che o come sua parte, e come sua causa,

è un essere assolutamente necessario, e l'antitesi: non esiste essere assolutamente necessario nè nel mondo, nè fuori di esso come sua causa. — Da questa lotta dialettica delle Idee cosmologiche risulta da sè la nullità di tutto il conflitto.

c) *L'Ideale della ragione pura o l'Idea di Dio.* — Kant mostra in primo luogo, in che modo la ragione giunge all'Idea d'un essere il più reale di tutti, ed indi si volge a combattere gli sforzi della metafisica precedente relativi alla prova dell' esistenza di quest' essere realissimo. La critica degli argomenti tradizionali a favore dell'esistenza di Dio è in sostanza la seguente. 1) La prova *ontologica* così argomenta: un essere che abbia tutte le realtà è possibile. Or fra le realtà è compresa pure l'esistenza e se io nego quest'esistenza, con ciò nego esser possibile un essere che abbia tutte le realtà, la qual cosa involge contraddizione. Ma — risponde Kant — l'esistenza non è affatto una realtà , un predicato reale, che possa sopraggiugnere al concetto d'una cosa; diciamo esistere una cosa quando la poniamo con tutte le sue qualità. Un concetto poi, che manchi d'esistenza, non per questo perde alcuna delle sue qualità; e però dato che gli appartengano tutte le qualità, non per questo gli appartiene la esistenza. L'essere non è che la copula logica, la quale non arricchisce affatto il contenuto del soggetto. Cento talleri effettivi p. e. non contengono di più, che cento possibili: solo per le mie facoltà le due cose son diverse. Laonde l'essere più reale di tutti può bene esser pensato come il più reale, quand'anco si pensi solo come possibile e non come effettivo. È stata dunque cosa innaturale affatto ed una pura novità di scuola il volere raccapezzare da un idea del tutto arbitrariamente abbozzata la stessa esistenza dell'oggetto ad essa corrispondente. In conseguenza in questa famosa prova si è perduto il tempo e la fatica; ed è tanto lontano che uno con semplici idee diventi più ricco di conoscenze , quanto lo è , che un negoziante migliori la sua fortuna col solo aggiungere di taluni zeri al suo stato di cassa. — Siccome la prova ontologica conchiude l'esistenza d'un essere assoluto, 2) la *prova cosmologica* parte dalla necessità dell'esistenza. Se qualche cosa esiste, deve pure esistere come causa di essa un essere assolutamente necessario. Or siccome esiste per lo meno *io*, esiste ancora come causa di me un essere assolutamente necessario.— In questi termini così fatta prova trovasi già criticata coll'ultima antinomia cosmologica. La conclusione commette l'errore di cavare un essere necessario dall'accidentale e fenomenale. Ma volendola pure me-

nar buona, non darebbe mai per risultato un Dio.—Seguitando poi ad argomentare si aggiunge: assolutamente necessario può solo essere chi è il compendio di tutte le realtà. Ma se si rovescia la proposizione e si dice: l'essere che è il compendio di tutte le realtà, è assolutamente necessario — si ha da capo la prova ontologica e la cosmologica cade con essa. Nella prova cosmologica la ragione usa l' astuzia di far comparire come nuovo un vecchio argomento con vesti mutate, per darsi l'apparenza d'aver due testimonii, ai quali rapportarsi. 3) Or se a questo modo nè il concetto, nè l'esperienza in generale bastano a provare l'esistenza di Dio, non resta che un terzo tentativo, quello cioè di partire da un'esperienza determinata per vedere, se dall'ordinamento e disposizione delle cose di questo mondo non possa conchiudersi l'esistenza d'un essere supremo. Ciò fa la prova *fisico-teologica*, che parte dalla finalità dell' ordinamento della natura ed i cui punti principali sono i seguenti: dapertutto vi è finalità, essa è estranea ossia accidentale alle cose di questo mondo; esiste adunque una causa necessaria di questa finalità che agisce con saggezza ed intelligenza; questa causa necessaria bisogna che sia l'essère più reale; adunque l'essere più reale ha sostanza necessaria. — La prova fisico-teologica, risponde Kant, è la più antica, la più chiara e la più adeguata alla ragion comune. Ciò non ostante neppur essa è apodittica. Essa conchiude dalla forma del mondo una causa di essa proporzionata e sufficiente: a questo modo intanto non otteghiamo che un autore della forma del mondo, un architetto del mondo, ma non abbiamo egualmente un autore della materia, un creator del mondo. In queste strette si salta alla prova cosmologica e l'autore della *forma* vien pensato come l'essere necessario, che stà al fondamento del *contenuto*. Così abbiamo un essere assoluto, la perfezione del quale corrisponde a quella del mondo. Nel mondo intanto non v'è perfezione assoluta; sicchè noi non abbiamo ancora che un essere molto perfetto, e pel perfettissimo abbiamo bisogno da vantaggio della prova ontologica. Così alla prova teleologica serve di base la cosmologica, ed a questa l'ontologica, nè la dimostrazione metafisica esce da questo circolo. — Stando a queste considerazioni, l'ideale dell' essere supremo altro non è che un principio regolativo della ragione, secondo il quale tutte le relazioni del mondo vengono considerate, come se fossero originate da una causa sufficiente, necessaria, per fondarvi sopra nella spiegazione di esso mondo la regola di un unità sistematica e secondo leggi generali necessaria, —

nella qual cosa è naturalmente inevitabile soprapprendere il campo trascendentale, rappresentarsi il principio formale, regolativo, come costitutivo, ed il figurarsi questa unità come un'intelligenza assoluta, creatrice. In verità poi l'essere supremo rimane per l'uso semplicemente speculativo della ragione un puro ideale, privo di difetti, un concetto che chiude e corona tutta la conoscenza umana, la di cui realtà oggettiva però non può essere apoditticamente provata, e certamente neppur confutata.

La precedente critica delle Idee di ragione lascia ancora in sospeso una quistione. Se alle idee della ragione manca ogni significato oggettivo, a qual fine esistino esse in noi? Essendo esse necessarie, senza dubbio avran pure la loro buona destinazione. Che cosa sia questa loro destinazione, è stato accennato ad occasione dell'Idea teologica. Esse son principii regolativi, se non costitutivi. Non ci riesce mai meglio di ordinare le nostre facoltà dell' anima, che quando procediamo « come se » vi fosse un'anima. L' Idea cosmologica ci fa cenno di considerare il mondo « come se » la serie delle cause fosse infinita, senza però escludere una causa intelligente. L'idea teologica ci serve a contemplare tutto il complesso del mondo sotto il punto di vista di unità ordinata. Le idee di ragione adunque non son veramente principii costitutivi atti ad ampliare la nostra conoscenza al di fuori ed al di sopra dell'esperienza, ma principii regolativi, buoni ad ordinare e riportare a certe unità ipotetiche la nostra esperienza. Quelle tre idee, la psicologica, la cosmologica e la teologica, non costituiscono dunque un organo della scoverta della verità, ma solamente un canone di semplificazione e sistemazione delle esperienze.

Oltre il loro significato regolativo le idee di ragione ne àn pure uno pratico. Avvi una certezza, oggettivamente no, ma soggettivamente sufficiente, di natura principalmente pratica, e si chiama la fede o la convinzione. Se la libertà del volere, l' immortalità dell'anima, e l' esistenza di Dio, sono tre proposizioni cardinali, che pel sapere non ci sono affatto necessarie, ma pure ci vengono ad un tempo vivamente raccomandate dalla nostra ragione, esse avranno la loro particolare importanza nel campo pratico per la convinzione morale. La convinzione è coscienza morale, non logica. Riposando essa su fondamenti soggettivi, sul sentimento morale, non posso dire: *egli è moralmente certo*, che vi è un Dio: ma solamente: *io sono moralmente certo*, che vi è un Dio. Ciò vuol dire: la fede in un Dio ed

in un altro mondo è così fattamente intrecciata col mio sentimento morale, che come io non corro rischio di perder questo, così non sono in apprensione che io possa mai smarrir quella. Con ciò noi ci troviamo sul terreno della ragion pratica.

11. — Critica della ragion pratica.

Con la critica della ragion pratica noi mettiamo il piede in un mondo del tutto nuovo, nel quale la ragione deve con usura rifarsi di ciò che ha perduto nel campo teoretico. Il compito della critica della ragion pratica è sostanzialmente, quasi diametralmente diverso da quello della ragion teoretica. La critica della ragione speculativa aveva da indagare, se la ragion pura possa conoscere oggetti a priori, quella della ragion pratica à da esaminare, se la ragion pura possa determinare a priori la volontà in relazione agli oggetti. La critica della ragione speculativa cercava di sapere, se vi fosse conoscibilità di oggetti a priori; nella critica della ragion pratica si tratta della quistione relativa ai motivi determinanti della volontà, ed a tutto ciò che quindi può risultare a vantaggio della nostra conoscenza. In conseguenza nella critica della ragion pratica si ha da osservare un ordine direttamente opposto a quello della ragion teocratica. Siccome le determinazioni originarie della nostra conoscenza teoretica sono intuizioni, così le determinazioni originarie della volontà sono principii e concetti. La critica della ragion pratica deve adunque partire dai principii morali, e non prima che questi sieno stabiliti si può far quistione del rapporto, in cui la ragion pratica si trova rispetto alla sensibilità. Egualmente opposti sono pure i risultati delle due critiche. Se nel campo teoretico le idee di ragione si sono arrestate ad alcun che di negativo, perchè la ragione, volendo giungere alla cosa in sè, è divenuta trascendente (priva d'intuizione), ora nel campo pratico diverso è il caso; nel campo pratico le idee di ragione si mostrano come certe e vere in guisa del tutto immediata, immanente, senza provenire dalla sfera della consapevolezza, dell'esperienza interna; nel campo pratico si tratta del rapporto della ragione non con le cose esterne, ma con qualche cosa d'interno, colla volontà; si dimostra, che la ragione può da sè determinar la volontà, e da questo punto le idee della libertà, dell'immortalità, della Divinità riacquistano quella certezza non potuta dar loro dalla ragione teoretica.

Che vi sia una determinazione della votontà per opera della pura ragione, o sia che la ragione abbia realtà pratica, non è immediatamente certo, perchè le azioni umane son mosse direttamente dai motivi determinanti sensibili del piacere e del dispiacere, degl'istinti e delle inclinazioni. La critica della ragion pratica deve adunque vedere, se questi motivi determinanti la volontà sieno effettivamente soli, o se non siavi piuttosto una facoltà desiderativa superiore, nella quale, non la sensibilità, ma la ragione sia legislatrice, di sorta che la volontà non segua impulsi esterni, ma puramente libera obbedisca ad un principio pratico derivato dalla sola ragione. All'analitica della ragion pratica si appartiene la relativa dimostrazione, mentre alla dialettica della stessa ragione riman riservato l'esame e la risoluzione delle antinomie risultanti dal rapporto della pura legislazione di ragione coi motivi empirici della volontà.

4. *Analitica.* La realtà di una facoltà superiore desiderativa è certa pel fatto della *legge morale*, la quale altro non è, che la legge, che la ragione per sè stessa dà alla volontà. Ai bassi desiderii sovrasta in noi la legge morale, che con ineluttabile necessità ci comanda di seguirla puntualmente in modo indipendente dagl'impulsi sensibili. Tutte le altre leggi pratiche si riferiscono soltanto agli scopi empirici del piacere e della felicità; la legge morale al contrario non li prende in considerazione ed esige che noi non ne facciamo conto. La legge morale è un imperativo categorico, non ipotetico che dia semplici regole di utilità nell'interesse di fini empirici, è una legge universale, che obbliga ogni volontà ragionevole. Essa non può quindi derivare che dalla ragione, non dai bassi desiderii o dal libito individuale, dalla ragione pura, non dalla ragione empiricamente condizionata, e non può essere che un comando della stessa ragione *autonoma*, *una ed universale*. Nella legge morale adunque la ragione si mostra come pratica, in essa la ragione à realtà immediata, in essa si dimostra, che la ragion pura non è semplice Idea, ma potenza effettivamente determinante il volere e l'agire, cosa che procaccia ad un tempo ad un'altra Idea, a quella della libertà, l'intera sua certezza e verità; la legge morale dice: « Tu puoi, dunque devi, » e con questo ci assicura la nostra libertà, di sua natura non essendo essa infine altro, che la volontà stessa, libera d'ogni contenuto sensibile del desiderio, la quale ci si presenta come legge suprema del nostro volere ed agire. — Or si tratta di sapere più d'appresso, che cos'è in somma ciò, che la ragione pratica catego-

ricamente comanda. Per rispondere a questa domanda dobbiamo cominciare dal prendere in esame la volontà empirica, questo lato naturale dell'uomo.

L'essenza della volontà empirica stà in questo, che il desiderio s'indirizza ad un oggetto, verso il quale il soggetto viene spinto da un sentimento interno di piacere, che à da sua parte la propria radice nella natura del soggetto, nella sensibilità per questo o quello, nel naturale bisogno ed altro simile. A questa volontà empirica appartiene ogni desiderio d'un oggetto determinato o sia ogni volontà materiale, imperocchè un oggetto non può esser materia della volontà soggettiva se non in quanto esiste una suscettività naturale, in forza di cui l'oggetto non è indifferente al soggetto, ed è anzi argomento di piacere; tutti i motivi materiali determinanti la volontà appartengono al principio dell'aggradevolezza, felicità, o soggettivamente, dell'amor proprio; la volontà, in quanto li segue, non è autonoma, ma eteronoma, determinata e dipendente da scopi naturali empirici. — Or da ciò segue, che la legge di ragione obbligante assolutamente ogni essere ragionevole dev'esser totalmente diversa da tutt'i principii materiali, nè contenere alcun che di materiale. I principii materiali son di natura empirica, accidentale, mutabile. Imperocchè gli uomini non son d'accordo sul piacere e sul dispiacere, ad uno tornando disaggradevole ciò, che ad un altro pare aggradevole; e se anche fossero sopra ciò d'accordo, non sarebbe che puro caso. I motivi determinanti materiali non possono in conseguenza aver come le leggi forza obbligatoria per ogni essere; ogni soggetto può proporsi un altro scopo come motivo determinante. Siffatte regole delle azioni son dette da Kant massime della volontà. Egli critica perciò quei moralisti, che ànno elevato tali massime a principii generali della morale.

Le massime intanto, benchè non sieno il principio supremo della morale, sono tuttavia necessarie all'autonomia della volontà, perchè solo con esse si à un contenuto determinato dell'azione. Solo il congiungimento dei due lati può adunque menarci al vero principio della morale. A quest'effetto le massime dell'agire debbono essere liberate dalla loro limitazione e venir portate alla forma più ampia di leggi generali di ragione. Quelle sole massime possono essere scelte a motivi determinanti dell'agire, che son capaci di diventare leggi generali di ragione. *Il principio supremo* della morale sarà dunque: agisci in maniera, che la massima della tua volontà possa in-

sieme aver forza di principio d'una legislazione generale, o sia che nel tentativo di pensare la massima del tuo agire come legge generale seguita, non ne sorga contraddizione. — Per mezzo di questo principio morale formale vengono esclusi tutt' i principii morali materiali, che potrebbero esser solo di natura empirica, sensibile, eteronoma; in esso è una legge, che solleva la volontà di sopra ai bassi istinti, una legge, che sotto di sè mette in accordo tutte le volontà, una legge valevole per tutti gli esseri ragionevoli, e però la sola e vera legge della ragione.

Or si tratta ulteriormente di sapere, cos' è che spinge la volontà ad agire conformemente a questo supremo principio di ragione? Kant risponde: l'unica *molla* della volontà umana dev'essere la legge morale stessa, il rispetto di essa. Accada pure l' azione in conformità della legge, se ciò non à luogo per amor della legge stessa, ma solo in forza d'un sentimento ispirato dalla felicità, per una inclinazione sensuale, in questo caso non esiste moralità, ma semplice legalità. Compendio delle inclinazioni sensuali sono l' amor proprio e la presunzione. L'uno è dalla legge morale limitato, l'altra atterrata affatto. Quel che atterra la nostra presunzione, cioè che ci umilia, deve sembrarci sommamente stimabile. E questo fa la legge morale. Il rispetto sarà dunque il sentimento positivo da avere in rapporto alla legge morale. Questo rispetto è veramente un sentimento, ma non sensuale o patologico, essendo esso anzi opposto a quest'ultimo, esso è un sentimento intellettuale, che nasce dalla rappresentazione della legge di ragione pratica. Il rispetto da una parte contiene dispiacere come sottomissione ad una legge, dall' altra piacere in quanto quella che fa forza non è altro che la propria ragione. Il rispetto è il solo sentimento, che conviene all'uomo di fronte alla legge morale. Sopra una propensione interna, che porti l'uomo qual'essere sensibile verso la stessa, non c' è da fondare, perchè l'uomo in ogni tempo à in sè inclinazioni, che ricalcitrano contro la legge; l' amor della legge non può esser considerato, che come qualche cosa d'ideale. — A questo modo il purismo morale di Kant, o il suo sforzo di allontanare dai motivi delle azioni tutte le molle sensibili, si trasforma in rigorismo, o nella malinconica opinione, che il dovere si adempia sempre a controgenio. A quest'esagerazione allude un noto *Xenium* di Schiller. Egli dice:

Io rendo volentieri servigio agli amici, ma pur troppo sventuratamente lo fo per inclinazione.

E così spesso mi rode il pensiero, che io non son virtuoso —
Al che risponde:
Non v' è altra via, tu devi cercare di disprezzarli,
E di fare allora con ribrezzo ciò, che il dovere ti comanda.

2. *Dialettica.* — La ragion pura à in ogni tempo la sua dialettica, essendo nella natura della ragione l'andar cercando l'incondizionato di giunta al condizionato esistente. In modo somigliante la ragion pratica essa pure cerca il sommo bene incondizionato, che faccia corona ai beni condizionati, che l'uomo agogna. Qual'è questo sommo bene? Se per esso s'intende il bene supremo, la condizione fondamentale di tutti gli altri beni, esso è la virtù. Ma la virtù non è il bene compiuto, imperocchè l'essere ragionevole finito come sensibile à pure bisogno della felicità. Il sommo bene adùnque allora soltanto è compiuto, quando alla somma virtù si congiunge la felicità somma. Or si tratta di sapere in che rapporto stanno fra loro questi due momenti del sommo bene. Son essi congiunti analiticamente o sinteticamente? La maggior parte dei filosofi morali antichi, segnatamente greci, seguì la prima opinione. Essi fecero o, come gli Stoici, della felicità un momento accidentale della virtù o, come gli Epicurei, della virtù un momento accidentale della felicità. Lo Stoico diceva: l' esser consapevole della propria virtù è felicità; l'Epicureo: l'esser consapevole della propria massima, che mena alla felicità, è virtù. Ma, dice Kant, un legame analitico frai due concetti non è possibile, essendo essi troppo eterogenei. Tra essi non può avere in conseguenza luogo, che un'unità sintetica, e questa non può essere che causale, sicchè l'una cosa sia causa e l'altra effetto. La ragion pratica deve considerare un tal rapporto come il suo sommo bene; essa deve perciò sostener la tesi: la virtù e la felicità, debbono essere fra loro in proporzione conveniente collegate come causa ed affetto. Ma questa tesi naufraga contro lo scoglio della realtà di fatto. Nessuna delle due è causa diretta dell' altra. Nè la tendenza alla felicità è impulso alla virtù, nè la virtù è causa operativa della felicità. Quindi l'antitesi: la virtù e la felicità non si corrispondono necessariamente, ed in generale non son connesse come causa ed effetto. Kant ritrova la soluzione critica di quest'antinomia nel far differenza tra mondo sensibile e mondo intelligibile. Nel mondo dei sensi la virtù e la felicità certamente non si corrispondono: ma l'essere ragionevole, come Neumenon, è anche cittadino d'un mondo soprassensibile, dove non à luogo contrasto fra virtù

e felicità. In questo mondo soprassensibile la virtù è sempre adequata alla felicità; col passare in esso l'uomo può aspettarsi ancora l'effettuazione del sommo bene. Il sommo bene poi à, come si è osservato, due elementi: 1) virtù somma, 2) somma felicità. L'effettuazione desiderata del primo punto richiede come suo postulato *l'immortalità dell'anima*, quella del secondo, *l'esistenza di Dio.*

1) Al sommo bene appartiene in primo luogo la virtù compiuta, la santità. Or nessun essere sensibile può esser santo e solamente l'essere sensibile e ragionevole può in progresso infinito accostarsi alla santità come ad un ideale. Ma così fatto infinito progresso è soltanto possibile in una durata infinita dell'esistenza personale. Se dunque il sommo bene dev'effettuarsi, è forza presupporre l'immortalità dell'anima.

2) Al sommo bene appartiene in secondo luogo la felicità compiuta. Felicità è poi lo stato d'un essere ragionevole, a cui tutto va a seconda. Ciò intanto può solamente accadere, se l'intera natura consuona coi di lui fini. Ma questo non è il caso; com'esseri agenti noi non siamo causa della natura, e nella legge morale non si trova il menomo fondamento di un legame fra la moralità e la felicità. Non per tanto noi siamo spinti a cercar di promuovere il sommo bene. Esso adunque deve pur essere possibile. Indi sorge il postulato della necessaria connessione dei due momenti, dell'esistenza cioè d'una causa dell'intera natura, diversa dalla natura stessa, che contenga il fondamento di questa connessione. Un essere dev'esistere, che sia causa comune del mondo naturale e del morale, ed un tal essere, che conosca i nostri sentimenti, che sia un'intelligenza, e che secondo quest'intelligenza ci compartisca la felicità. Così fatto essere è Dio.

Così dalla ragion pratica sgorgano le Idee dell'immortalità e quella di Dio, come già prima l'Idea della libertà. Questa desume la sua realtà dalla possibilità della legge morale in generale; l'Idea dell'Immortalità prende in prestito la sua realtà dalla possibilità della virtù compiuta; l'Idea di Dio dalla ricerca necessaria della felicità perfetta. Queste tre Idee dunque, che la ragione speculativa avea dato come problemi insolubili, acquistano un terreno più sodo nel campo della ragion pratica. Nondimeno anche adesso non sono ancora dogmi teoretici, ma, come Kant li chiama, postulati pratici, necessarie presupposizioni dell'azione morale. Per esse non è stato ampliato il mio sapere teoretico: adesso io so questo soltanto, che a cotali idee cor-

rispondono oggetti, ma non posso inoltre conoscere questi oggetti. Di Dio p. e. non sappiamo più di tanto, e se si volesse stabilire una teoria del soprassensibile basata sulle categorie, si farebbe della teologia una lanterna magica di chimere. Nondimeno la ragion pratica ci ha procurato certezza sulla realtà oggettiva di queste Idee, che la ragion teoretica da sua parte avea dovuto metter da canto, e per questo rispetto la prima tiene il primato. Questa proporzione delle due facoltà conoscitive è saggiamente calcolata sulla destinazione dell'uomo. Le idee di Dio e dell'immortalità essendo per noi teoricamente oscure, non turbano col timore e colla speranza le nostre molle morali, e lasciano libero campo al rispetto della legge.

Fin qui giunge la critica della ragion pratica di Kant. Noi la facciamo intanto seguire da un cenno delle viste religiose di Kant, quali si trovano da lui esposte nel suo scritto « la religione frai limiti della ragion pura ». Il pensiero fondamentale di questo scritto è il riferire la religione alla morale. Fra morale e religione può aver luogo uno di questi due rapporti, o che la morale sia fondata sulla religione, o la religione sulla morale. Ma nel primo caso timore e speranza sarebbero molle dell'azione morale; sicchè non resta che l'altra via. La morale necessariamente mena alla religione, perchè il sommo bene è ideale necessario della ragione e non può effettuarsi che per mezzo di Dio; ma non è affatto la religione che deve spingerci alla virtù, giacchè l'Idea di Dio non può mai diventar molla morale. Secondo Kant è religione il riconoscimento di tutti i nostri doveri, come comandamenti divini. È rivelata, quando io debbo prima sapere, che qualche cosa è comandamento divino, per conoscere che essa è un mio dovere; è religion naturale, quando io debbo prima sapere, che qualche cosa è mio dovere, per conoscere, che essa è un comandamento divino. È chiesa una comunità etica, che ha il fine di adempiere ed esporre nel modo più perfetto che far si possa i comandamenti divini, è l'unione di persone che intendono di resistere al male e di promuovere la moralità con forze riunite. La chiesa, in quanto non è oggetto di possibile esperienza, si chiama la chiesa invisibile; essa è in questo caso una semplice idea della riunione di tutti gli onesti sotto il reggimento morale di Dio. La chiesa visibile al contrario è quella, che rappresenta il regno di Dio sulla terra, in quanto può aver luogo per mezzo degli uomini. I requisiti, e però i contrassegni della vera chiesa visibile (che son regolati dalla tavola delle categorie, perchè questa chiesa è cosa di

fatto e di esperienza) sono i seguenti: a) in ordine *alla quantità* deve appartenere alla chiesa l'universalità; e comunque divisa in punti relativi ad opinioni accidentali, essa dev'esser basata sopra così fatti principii, che necessariamente debban condurre alla riunione universale in una sola chiesa. b) La *qualità* della vera chiesa visibile è la *chiarezza*, il che importa la riunione sotto non altri impulsi che morali, ed egualmente libera dell'imbecillità della superstizione, e della mania del fanatismo. c) La *relazione* dei membri della chiesa fra loro posa sul principio della *libertà*! La chiesa è quindi uno *stato libero*, senza gerarchia, nè democrazia, una riunione di cuori volontaria, generale, permanente. d) In quanto a *Modalità* la chiesa esige immutabilità di costituzione. Le leggi stesse non posson variare, quand' anche vi sia riserva di mutare gli ordinamenti accidentali puramente amministrativi. Ciò che solamente può fondare una chiesa universale è la fede morale ragionevole, imperocchè soltanto questa fa partecipare ognuno alla convinzione. Ma per colpa della debolezza propria alla natura umana, non si può mai far grande assegnamento su questa pura fede, per fondare solo sovra essa una chiesa; imperocchè gli uomini non si persuadono facilmente, che il tendere alla virtù ed un lodevole tenor di vita sia tutto quanto Iddio pretende; essi credon sempre di dovere inoltre prestare a Dio un culto particolare prescritto dalla tradizione e che in ciò non si tratti d'altro che di prestarlo. Alla fondazione d'una Chiesa dunque v'è bisogno ancora d'una fede storica statutaria fondata sui fatti. Questa è la così detta fede di chiesa. Sicchè in ogni chiesa vanno assieme due elementi: quello puramente morale, ed è la fede di ragione, e quello storico-statutario, che è la fede di chiesa. Or il punto di vedere se una chiesa abbia o no valore stà nel rapporto di questi due elementi. L'elemento statutario per sua destinazione non è mai altro che il veicolo dell' elemento morale. A misura che l'elemento statutario diviene scopo a sè stesso e la pretende ad un valore proprio, la chiesa si corrompe e diviene irragionevole; dove la chiesa passa alla pura fede di ragione, si avvicina al regno di Dio. A questo segno si distingue nel regno di Dio il vero culto dal superstizioso, la religione dalla pretaria. Il dogma à soltanto valore, quando à un contenuto morale. Lo stesso apostolo Paolo avrebbe difficilmente aggiustato fede alle tradizioni della fede della chiesa senza questa fede morale. Della dottrina della trinità p. e. presa alla lettera non si può far nulla di buono per la

pratica. Se nella Divinità dobbiamo venerare tre o dieci persone non fa caso, perchè da ciò non derivano per noi regole diverse di condotta. Anche la Bibbia e la sua interpretazione debbono esser dominate dal punto di vista morale. I documenti della rivelazione voglion esser diciferati in un senso, che convenga con le regole generali della religione di ragione. In cose di religione la ragione è l'interprete suprema della scrittura. Questa maniera d' interpretazione può sovente sembrar forzata a chi guarda il testo, ma dev' essere in ogni caso preferita all' interpretazione letterale, che nulla contenga di buono per la moralità od anche presenti risultati alla moralità direttamente contrarii. Che una così fatta interpretazione morale possa riuscire, senza pertanto dar troppo contro al senso letterale, dipende dalla circostanza, che nella ragione umana si è trovata sempre la disposizione alla religione morale. Sol che le rappresentazioni della Bibbia si spoglino del loro senso mistico (tentativo fatto dallo stesso Kant, trasformando con interpretazioni morali i dogmi più importanti) si ottiene un senso ragionevole di valore universale. L' elemento storico dei libri sacri è per sè indifferente. Più diviene matura la ragione, e più può tener fermo il senso morale per sè stesso e fare a meno delle osservanze statutarie della fede di chiesa. Il passaggio della fede di chiesa alla pura fede di ragione è l'avvicinamento del regno di Dio, al quale certamente noi non facciamo che andarci sempre avvicinando in progresso infinito. L'effettuazione reale del regno di Dio è la fine del mondo, la cessazion della storia.

III. Critica del Giudizio.

Di questa scienza Kant dà il seguente concetto. Le due facoltà dello spirito umano finora esaminate sono state quelle di conoscere e di desiderare. Che nella facoltà di conoscere l'intelligenza soltanto contenga principii costitutivi a priori, è stato provato nella critica della ragion pura; che a riguardo della facoltà di desiderare la ragione soltanto possegga principii costitutivi a priori, la critica della ragion pratica l'ha dimostrato. Or se il giudizio qual membro intermedio fra l'intelligenza e la ragion dia pure principii, per sè costitutivi e non semplicemente regolativi, al proprio oggetto, al sentimento di piacere e di dolore, qual membro intermedio fra le facoltà di conoscere e di desiderare, è ciò, di cui una critica del giudizio deve occuparsi. — Il giudizio, in virtù della funzione ad esso propria, è membro in-

termedio fra l'intelligenza, quale facoltà dei concetti, e la ragione qual facoltà dei principii. La ragione speculativa ci aveva insegnato a comprendere il mondo solamente secondo le leggi di natura; la ragion pratica ci avea dischiuso un mondo morale, in cui tutto è determinato per mezzo della libertà. Così tra il regno della natura e quello della libertà sarebbevi un abisso insormontabile, se il giudizio non lo riempisse, stabilendo il concetto d'un fondamento della loro unità. E ciò è conforme al concetto del giudizio stesso. Essendo esso la facoltà di pensare il particolare come contenuto nel generale, riferisce la moltiplicità empirica della natura ad un principio soprassensibile trascendentale, che chiude in sè il fondamento dell'unità del molteplice. Oggetto del giudizio è dunque il concetto della finalità della natura; imperocchè lo scopo non è altro, che questa unità soprassensibile, la quale contiene il fondamento della realtà d'un oggetto. E siccome ogni finalità, ogni effettuazione d'uno scopo è legata al piacere, così spiegasi pure quel che sopra è stato detto, che nel giudizio si trovan le leggi del sentimento del piacere e del dolore.

La finalità della natura può poi concepirsi soggettivamente o pure oggettivamente. Nel primo caso io provo piacere o dispiacere immediatamente in forza della rappresentazione d'un oggetto, prima che se ne sia formato un concetto; la mia gioia riferiscesi allora solamente ad un rapporto finale armonico tra la forma dell'oggetto e la mia facoltà intuitiva. Il giudizio sotto quest'aspetto soggettivo dicesi *estetico*. Nel secondo caso io mi formo prima un concetto della cosa, e poscia giudico, se a questo concetto corrisponde la forma della cosa. Per trovar bello per la mia facoltà intuitiva un fiore, non fa bisogno di averne concetto; ma per trovar questo fiore acconciamente disposto ad un fine, un concetto è necessario. Come facoltà di giudicare questi scopi oggettivi, il giudizio si chiama giudizio teleologico.

1) *Critica del giudizio estetico*. a) *Analitica*. L'analitica del giudizio estetico si divide in due parti principali, analitica del bello, ed analitica del sublime.

Affin di scovrire quel che si richiede per chiamar bello un oggetto, dobbiamo analizzare i giudizii del gusto, quale facoltà di giudicare il bello. 1) In quanto alla qualità il bello è l'oggetto d'una pura compiacenza disinteressata. Per questo disinteresse il piacere che ci reca il bello si distingue da quello, che dall'aggradevole e dal buon ci provviene. Nell'aggradevole e nel buono io sono interessato. Il diletto che pi-

glio nell'aggradevole trovasi legato ad un sentimento del desiderio. Il piacere che trovo nel buono è ad un tempo per la mia volontà impulso ad effettuarlo. Solo il gusto che mi dà il bello è senza interesse. 2) In riguardo a quantità, bello è quello, che generalmente piace. In fatto di aggradevole sa ognuno, che il piacere che piglia in esso non è che personale; ma chi dice, questo quadro è bello, pretende che ogni altro lo trovi parimenti bello. Or siccome questo giudizio non sorge da concetto, la sua generalità è puramente soggettiva. Io non dico già, che tutti gli oggetti di una specie son belli, ma solamente, che un dato oggetto riesce bello a tutti quelli, che lo contemplano. Tutti i giudizii di gusto son giudizii singolari. 3) In quanto a relazione, bello è quanto ci presenta la forma della finalità, senza che noi riscontriamo in esso lo scopo determinato. 4) Per ciò che spetta a modalità, è bello ciò, che senza concetto vien riconosciuto materia di piacere necessario. In ogni rappresentazione è almeno possibile, che essa svegli piacere. La rappresentazione dell'aggradevole sveglia effettivamente piacere. Quella del bello al contrario lo sveglia necessariamente. La necessità, che si pensa in un giudizio estetico, è la necessità del consenso di tutti in un giudizio, che vien considerato come un esempio d'una regola generale, che intanto non si può assegnare. Il principio soggettivo, che stà in fondo al giudizio di gusto, è adunque un sentimento comune, che determina ciò che piace o dispiace, solamente per via di sentimento, e non per via di concetti.

È sublime ciò che è grande assolutamente o di sopra ad ogni confronto, sicchè ogni altra cosa con esso confrontata sia piccola. Or nulla vi à in natura che non abbia una cosa, che la superi in grandezza. L'assolutamente grande è solo l'infinito, e l'infinito non s'incontra che in noi stessi come Idea. Il sublime adunque non si trova propriamente nella natura, ma viene soltanto trasportato dal nostro animo alla natura. Diciamo sublime nella natura ciò che sveglia in noi l'Idea dell'infinito. Siccome nel bello è la qualità che principalmente decide, così nel sublime la quantità viene in considerazione innanzi ogni altra cosa, e questa quantità o è grandezza di estensione (sublime matematico) o grandezza di forza (sublime dinamico). Nel sublime diletta più la mancanza di forme, che la forma. Il sublime eccita un forte movimento d'animo e non provoca il piacere che mediante il dispiacere, per mezzo cioè del sentimento d'una sospensione momentanea della forza vitale. Il piacere che si piglia nel sublime

quindi non è tanto piacere positivo, quanto meraviglia ed attenzione, ciò che può dirsi piacere negativo. I momenti del giudizio estetico del sublime sono gli stessi, che nel sentimento del bello. 1) In riguardo a quantità è sublime ciò che è assolutamente grande, ed in confronto di che ogni altra cosa è piccola. Nientedimeno la valutazione estetica della grandezza non stà nel numero, ma nella semplice intuizione del soggetto. La grandezza d'un oggetto naturale, nella quale l'immaginativa spende invano tutta la sua facoltà comprensiva, mena ad un sostrato soprassensibile, che è grande oltre qualunque misura de'sensi ed al quale propriamente si riferisce il sentimento del sublime. Non l'oggetto, p. e. il mare tempestoso, è sublime, ma piuttosto la disposizione d'animo del soggetto nell'apprezzamento di quest'oggetto. 2) In quanto a qualità il sublime non eccita puro piacere come il bello, ma prima il dispiacere e solo per mezzo di questo il piacere. Il sentimento dell'insufficienza della nostra immaginativa nell'apprezzamento estetico della grandezza eccita dispiacere, d'altra parte muove a piacere la coscienza della nostra ragione indipendente, alla quale trovasi inadeguata la facoltà dell'immaginativa. Sublime è adunque sotto questo aspetto ciò, che immediatamente piace col suo contrasto coll'interesse dei sensi. 3) In quanto a relazione il sublime fa comparir la natura, come una potenza, in rapporto alla quale però noi abbiamo la coscienza della superiorità. 5) Per ciò che si appartiene a modalità, i giudizii sul sublime son tanto necessarii, quanto quelli relativi al bello; con questa differenza soltanto, che il nostro giudizio sul sublime à presso gli altri più difficile accesso, che il nostro giudizio sul bello, perchè alla suscettività pel sublime è necessaria una coltura, son necessarie idee morali sviluppate.

b) *Dialettica.* Una dialettica del giudizio estetico è, come ogni dialettica, possibile soltanto, allorchè s'incontrano giudizii che àn pretesa alla generalità a priori. Imperocchè nella controposizione di così fatti giudizii consiste la dialettica. L'antinomia dei principii del gusto riposa sopra i due momenti contrarii del giudizio estetico, i quali sono l'esser esso puramente soggettivo e l'avere non per tanto pretenzione ad un valore generale Onde i due luoghi comuni : sul gusto non si può disputare, e: sul gusto si può far controversia. Da ciò risulta la seguente antinomia. 1) Tesi: il giudizio estetico non si fonda sopra concetti, altrimenti si potrebbe disputare in proposito (decidere per mezzo di prove). 2) Antitesi: il giudizio este-

tico si fonda sopra concetti, altrimenti, malgrado le differenze di esso, non si potrebbe muover controversia in proposito neppure una volta. — Nientedimeno, dice Kant, quest'antinomia non è che apparente e svanisce appena che le due proposizioni son concepite più esattamente. La tesi dovrebbe dire: il giudizio estetico non si fonda sopra concetti determinati, esso non è rigorosamente dimostrabile; l'antitesi: esso fondasi sopra un concetto, sebbene indeterminato, sul concetto cioè d'un sostrato soprassensibile dei fenomeni. Con questa maniera di comprender la cosa, non à più luogo contraddizione fra le due proposizioni.

Giunti al termine di ciò che riguarda il giudizio estetico, possiamo rispondere alla domanda: è riposta nelle cose stesse o in noi la convenienza delle cose col nostro giudizio (la loro bellezza e sublimità?) Il Realismo estetico ammette, che la causa suprema della natura abbia voluto produr cose, che dovevano impressionare la nostra immaginativa come belle e sublimi. Parlano in favore di quest' opinione principalmente le formazioni organiche. D'altra parte la natura mostra benanche nelle sue formazioni puramente meccaniche tanta propensione al bello da potersi credere, che col solo meccanismo essa sia capace di produrre le stesse formazioni più belle e che però la finalità si trovi non già nella natura, ma nell'anima nostra. Questo è il punto di vista dell'Idealismo, che spiega pure, come si possa determinare qualche cosa a priori sulla bellezza e la sublimità. Ma il più alto concetto dell'estetica è quello che la pensa come simbolo del bene morale. Così Kant fa in conclusione della teoria del gusto ancora, come della religione, un corollario della morale.

2) *Critica del giudizio teleologico.* In ciò che precede abbiam considerato la finalità estetico-soggettiva degli oggetti naturali. Ma gli oggetti naturali stan pure fra loro in un rapporto di finalità. Questa finalità oggettiva è materia di esame pel giudizio teleologico.

a) *Analitica del giudizio teleologico* — L'analitica deve determinare le specie della finalità oggettiva. La finalità oggettiva (materiale) si divide in esterna ed interna. La finalità esterna si à quando essa non fa che indicare qualche cosa di relativo, l' utilità d' una cosa rispetto ad un'altra. L'arena p. e., che la costa del mare depone, è buona per le selve di pini. Acciocchè le bestie possan vivere sulla terra, questa deve produrre il loro nutrimento, e così di seguito. Questi esempii di finalità esterna mostrano che in questo caso il mezzo corrisponde al fine non in sè, ma solo accidentalmente. Il

concetto della sabbia non dipende dalla circostanza, che essa sia un mezzo adatto a far prosperare le selve di pini: essa è intelligibile da sè, nè per questo deve aversi riguardo al concetto di scopo. La terra non produce alimenti come necessarii a far vivere uomini sulla terra. In breve questa finalità esterna o relativa si può anche comprendere in forza del solo meccanismo naturale; non è lo stesso della finalità naturale interna, che di preferenza si mostra nei prodotti naturali organici. Il prodotto naturale organico è così fatto, che ciascuna delle sue parti è scopo e ciascuna mezzo od istrumento. Nel processo di generazione il prodotto naturale s'ingenera come specie: nella crescenza il prodotto naturale s'ingenera come individuo; nel processo di conformazione ogni parte dell'individuo ingenera sè stessa. Quest'organismo naturale non si può spiegare con cause puramente meccaniche, esso è spiegabile soltanto con cause finali o teleologiche.

b) *Dialettica* — La dialettica del giudizio teleologico à da conciliare appunto l'antitesi che si presenta fra il meccanismo naturale e la teleologia. Da un lato noi abbiamo la tesi: ogni generazione di cose materiali dev'esser giudicata come possibile secondo le leggi puramente meccaniche. Dall'altro l'antitesi: taluni prodotti della natura materiale non possono venir giudicati come possibili secondo leggi puramente meccaniche, richiedendo invece una spiegazione per via di concetti finali. Se queste due massime fossero stabilite come principii costitutivi (oggettivi) per la possibilità degli oggetti stessi, si contraddirebbero; come principii semplicemente regolativi (soggettivi) non si contraddicono. I sistemi precedenti àn trattato dommaticamente il concetto della finalità della natura, attribuendolo o negandolo ad essa come cosa in sè. Ma noi, ricordandoci, che la teleologia non è se non un principio regolativo, non guardiamo, se alla natura in sè appartenga o no finalità interna, e sostenghiamo solo, che il nostro giudizio debba considerar la natura come dotata di finalità. Noi vediamo il concetto di scopo nella natura, senza curarci affatto di sapere, se non forse un'altra intelligenza, che non pensa come la nostra in modo discorsivo, possa fare a meno del concetto di scopo per intender la natura. L'intelligenza nostra pensa in modo discorsivo, procede sempre dalle parti, ed abbraccia il tutto come prodotto delle sue parti; essa non può in conseguenza comprendere i prodotti naturali organici, nei quali al contrario il tutto è il fondamento della nascita, il *prius* delle parti, non può, dico, comprenderli altrimenti, che sotto il punto di vista del concetto di

scopo. E converso se vi fosse un' intelligenza intuitiva, che riconoscesse nel generale il particolare, nel tutto le parti già condeterminate, questa intelligenza comprenderebbe l'intera natura in virtù di un sol principio, nè avrebbe bisogno del concetto di scopo.

Se Kant fosse venuto in sul serio con questo concetto di un' intelligenza intuitiva, parimenti che con quello della finalità immanente della natura, avrebbe vinto in principio il punto di vista dell'Idealismo soggettivo, che nella sua critica del giudizio fa sforzi ripetuti di abbattere: egli non ha intanto fatto altro, che gettar là quelle idee, lasciando ai suoi successori la cura di svolgerle in maniera positiva.

§. 39 — Passaggio alla filosofia posteriore a Kant.

La filosofia di Kant guadagnò presto in Germania un dominio quasi assoluto. L'imponente arditezza del suo punto di partenza, la novità dei suoi risultati, l'applicabilità dei suoi principii, la serietà morale del suo concetto del mondo, ed innanzi ogni altra cosa lo spirito di libertà e di autonomia morale che spirava in essa e si faceva incontro alle tendenze del tempo corroborandole, le procurarono entusiastica ed estesa accoglienza. Essa suscitò un interesse per le investigazioni filosofiche, diffuso fra tutte le classi colte, ed in un grado non mai visto innanzi presso altro popolo. Essa ebbe in breve tempo una scuola numerosa: poche furon le università tedesche, nelle quali non ebbe rappresentanti d'ingegno, e l'influenza sua si fece sentire in tutti i rami della scienza e della letteratura, specialmente nella teologia (essa è la madre del razionalismo teologico) e nel dritto di natura, come pure nelle belle arti (Schiller). La massima parte degli scrittori usciti dalla scuola di Kant si limitarono a chiarire o render popolare il concetto dottrinale ricevuto; ed anche i più ingegnosi ed indipendenti frai difensori e miglioratori della filosofia critica (p. e. Reinhold 1758-1813, Schulze, Beck, Fries, Krug, Bouterweck) non pensarono, che o a dare una base più solida al concetto dottrinale di Kant da essi accettato, o a fare sparire taluni difetti o lacune da essi osservati, o ad applicare più nettamente e con maggior congruenza il punto di vista dell'Idealismo trascendentale. Fra coloro che han continuata e sviluppata la filosofia di Kant solo due uomini Fichte ed Herbart, han preso una posizione distinta che fa epoca in filosofia per effettivo progresso; tra gli avversarii del Criticismo di Kant (p. e. Haman, Herder) sol uno ha importanza filosofica, Iacobi.

Questi tre filosofi sono in conseguenza l'oggetto immediato del nostro esame. Prima intanto di entrare in materia brevemente tratteggeremo i caratteri del loro rapporto con la filosofia di Kant.

1) Kant colla sua critica aveva annientato il dogmatismo; la sua critica della ragion pura aveva avuto per risultato l'indimostrabilità teoretica delle tre idee di ragione, Dio, libertà ed immortalità. Kant aveva, egli è vero, riammesso per interesse pratico, quali postulati della ragion pratica, le idee sbandeggiate dal punto di vista del sapere teoretico; ma come postulati, come semplici presupposizioni pratiche, esse non offrono certezza teoretica e rimangono esposte al dubbio. Affin di sconfiggere quest'incertezza, questa disperazione del sapere, che sembrava d'essere la conclusione della filosofia di Kant, un contemporaneo di Kant, di lui più giovane, Jacobi contropose come antitesi al punto di vista del Criticismo, quello della filosofia della fede. Le idee supreme di ragione, l'Eterno, il Divino non esser certamente da raggiungersi e provarsi per via e coi mezzi della dimostrazione; ma questa indimostrabilità, questa inarrivabilità essere appunto l'essenza del Divino per l'intelligenza. Per divenir certo del Supremo, di ciò che stà fuori dell'intelligenza, non esservi che un organo solo, il sentimento. — Jacobi dunque credette di trovare nel sapere immediato, nella fede, quella certezza, che Kant aveva invano cercato sul terreno del pensiero discorsivo.

2) Come Jacobi stà in rapporto di antitesi colla filosofia di Kant, così Fichte in quello di conseguenza immediata. Fichte ha tolto via il dualismo lasciato stare da Kant, quello in forza del quale l'Io, ora come Io teoretico è soggetto al mondo esteriore, ora come Io pratico è signore di esso, contenendosi cioè ora recettivamente, ora spontaneamente rispetto all'oggettività. Egli, trattando seriamente il primato della ragione pratica, ha lasciato alla ragione la natura esclusivamente pratica di volontà, di spontaneità, ed ha concepito lo stesso rapporto teoretico, recettivo, di essa coll'oggettività, semplicemente come attività ristretta, come limitazione posta dalla stessa ragione. Per la ragione, in quanto è pratica, non v'è oggettività, se non sia quella che dev'esser prodotta. La volontà non conosce *essere*, ma *dovere*. A questo modo l'oggettività della verità è in generale negata e l'ignota cosa in sè come ombra vana dovette da sè cadere. « Tutto ciò che è, è Io » diviene principio del sistema di Fichte, e questo sistema rappresenta così l'Idealismo soggettivo nel suo logico rigore e nel suo perfezionamento.

3) Mentre l'Idealismo soggettivo di Fichte si trasformava nello Idealismo oggettivo di Schelling e nell'Idealismo assoluto di Hegel, venne su un terzo rampollo del Criticismo di Kant, la filosofia di Herbart. Essa però si connette alla filosofia di Kant piuttosto geneticamente e soggettivamente, che storicamente ed oggettivamente, ed in principio prende una posizione isolata, rompendola con ogni continuità storica. Il suo terreno generale è quello di Kant solo in quanto essa pure prende sopra di sè d'investigare e lavorar criticamente sull'esperienza soggettiva. Noi la collochiamo tra Fichte e Schelling.

§. 40 — Jacobi.

Federico Errico Jacobi nacque in Düsseldorf nel 1743. Suo padre lo destinò al commercio. Dopo di avere studiato in Ginevra ed aver ivi preso interesse per la filosofia, intraprese il traffico di suo padre, ma lo abbandonò quando fu nominato consigliere effettivo della Camera di finanza e Commissario delle gabelle di Juliers e Berg e Consigliere segreto in Düsseldorf. In questa città o nella vicina campagna di Pempelfort egli passò una gran parte della sua vita, dedicandosi con affetto alla filosofia nelle sue ore libere, di tempo in tempo radunando intorno a sè nella sua villa un circolo d'amici, tenendosi in comunicazione cogli assenti mediante assidua corrispondenza, talvolta pure rinfrescando con viaggi antiche conoscenze o annodandone di nuove. Nell'anno 1804 fu chiamato in Monaco a far parte della accademia delle scienze nuovamente eretta, di cui fu presidente dal 1807; morì in Monaco stessa nel 1819. Jacobi fu un uomo di spirito ed un carattere amabile, oltrechè filosofo anche uomo di mondo e poeta, e però senza ordine rigorosamente logico, senza precisione di lingua nel suo filosofare. I suoi scritti non formano un tutto sistematico, ma sono scritti d'occasione, composti « rapsodicamente in cammino da cavallette », in massima parte nella forma di lettere, dialoghi, ed anche di romanzi. « Non è mai stato mio scopo », dice egli stesso, » il metter su un sistema per la scuola. I miei scritti son emersi dalla mia vita intima, essi ebbero una successione storica; io li ho fatti in certo modo non da per me, nè di mio genio, ma trascinatovi da un irresistibile potere superiore » — Questa mancanza d'un principio interno di divisione e di membratura sistematica fa, che non sia del tutto facile un'esposizione della filosofia di Jacobi. Il meglio che si può fare è di presentarla sotto i seguenti tre punti

di vista: 1) Polemica di Iacobi contra il sapere mediato; 2) suo principio del sapere immediato; 3) sua posizione rispetto alla filosofia contemporanea, ed in particolare in riguardo al Criticismo di Kant.

1) Jacobi ha preso da Spinoza il punto negativo di partenza del suo filosofare. Nel suo scritto « sulla dottrina di Spinoza, lettere a Mosè Mendelssohn (1785) egli il primo richiamò di nuovo la pubblica attenzione sulla filosofia di Spinoza del tutto dimenticata. La corrispondenza comincia così: Jacobi fa la scoverta, che Lessing sia Spinozista e ne dà notizia a Mendelssohn, questi non vuol crederlo, e ciò dà origine alle ulteriori discussioni storiche e filosofiche. Le vedute filosofiche positive, che Jacobi mette innanzi in questo scritto, si riducono alle tre proposizioni principali che seguono: 1) Lo Spinozismo è Fatalismo ed Ateismo. 2) Ogni via di dimostrazione filosofica mena al Fatalismo ed all'Ateismo. 3) Per non cadere in essi, dobbiamo porre un limite al dimostrare, e riconoscere, che l'elemento d' ogni conoscenza umana è la fede. 1) Lo Spinozismo è Ateismo, perchè secondo esso non è causa del mondo una persona, non un essere, dotato di ragione e di volontà, che agisca secondo certi fini, e però non Dio. Esso è Fatalismo, perchè secondo lo stesso la volontà umana si tiene falsamente per libera. 2) Questo Ateismo e Fatalismo non è intanto, che la conseguenza necessaria di ogni filosofare rigorosamente dimostrativo. Comprendere una cosa, dice Iacobi, significa dedurla dalle sue cause prossime, significa trovare di una cosa reale la sua possibilità, di una cosa condizionata la sua condizione, d'una cosa immediata la sua mediazione. Noi comprendiamo solamente ciò, che possiamo spiegare per mezzo di un' altra cosa. Il nostro comprendere si muove quindi entro una catena di condizioni alla lor volta condizionate, e questa connessione forma un meccanismo naturale, che è il campo sterminato delle investigazioni della nostra intelligenza. Finchè vogliamo comprendere e dimostrare, dobbiamo al di sopra di ogni oggetto ammettere un oggetto superiore, che ne sia la condizione; dove cessa la catena del condizionato cessa pure il comprendere ed il dimostrare; senz' abbandonare la dimostrazione non giungiamo all' infinito. Volendo la filosofia con un' intelligenza finita abbracciar l'infinito, devè far discendere il Divino a cosa finita. Ed in questo cattivo passo trovasi imbarazzata ogni filosofia vigente, essendo evidentemente impresa assurda il volere scovrire le condizioni dell' incondizionato, il fare dell'assolutamente necessario un possibile, per poterlo costruire. Un

Dio, che potesse esser dimostrato, non sarebbe Dio, imperocchè ciò che costituisce la prova è sempre superiore a ciò che dev'esser provato, e questo è debitore a quello della propria realtà. Se l' esistenza di Dio dovesse esser dimostrata, Dio dovrebbe potersi dedurre da un fondamento, che gli sarebbe superiore. Onde il paradosso di Iacobi, essere interesse per la scienza, che non vi sia Dio, non vi sia essere soprannaturale, sopra ed estramondano. Imperocchè solamente sotto la condizione, che non esista altro che la natura, e che questa sia indipendente e tutto in tutto, la scienza può arrivare alla meta della sua perfezione, può lusingarsi di divenir pari al suo oggetto, ed anche tutto in tutto. Il risultato, che Iacobi ricava dal « dramma della storia della filosofia, » è questo adunque: « Non v' è altra filosofia da quella di Spinoza infuori. Chi può ammettere, che tutte le opere ed i fatti degli uomini sien prodotti in seguito del meccanismo naturale, e che l'intelligenza come semplice coscienza accompagnatrice non abbia in questo che la nuda e sola parte di spettatrice, con esso non v'è da discuter più oltre, non vi è verso pel quale prenderlo, non resta che lasciarlo andare. La giustizia filosofica non può più volerla con esso, dappoichè quel che egli nega non si può a rigore filosoficamente provare, e quel che egli prova non si può a rigore filosoficamente confutare. » — Che fare in questo stato di cose? « L'intelligenza, isolata, è materialista ed irrazionale, essa nega lo spirito e Dio. » Noi dunque cerchiamo 3) un' altra specie di conoscenza del soprassensibile, che è la fede. Iacobi denomina questa fuga dalla conoscenza comprensiva alla fede il *salto mortale* della ragione umana. Ogni certezza, che dev'essere compresa, richiede un'altra certezza; ciò mena ad una certezzza immediata, che non vuole argomenti e prove, anzi assolutamente la esclude. Questa maniera di tenere una cosa per vera, che non nasce da motivi di ragione, dicesi fede. Sol per mezzo della fede noi conosciamo tanto il sensibile, quanto il soprassensibile. Ogni conoscenza umana proviene da rivelazione e fede.

Queste proposizioni mandate fuori da Iacobi nelle sue lettere sopra Spinoza, non mancarono di provocare uno scandalo generale nel mondo filosofico tedesco. Gli si rinfacciò di essere un nemico della ragione, un predicatore della fede cieca, un dispregiatore della scienza e particolarmente della filosofia, un fanatico, un papista. Per ributtare questi rimproveri e giustificare il suo punto di vista, egli scrisse incontanente, nel 1787, un anno e mezzo dopo la prima pubblica-

zione dello iscritto innanzi nominato, il suo discorso « Davide Hume intorno alla fede, o Idealismo e Realismo, » nel quale svolse con maggiore ampiezza e precisione il suo principio della fede o del sapere immediato.

2) Iacobi distingue la sua fede in primo luogo dalla fede cieca nell'autorità. Egli sostiene, esser fede cieca quella, che si fonda sopra un credito esteriore, non sopra motivi di ragione. Non esser questo il caso della sua fede, che piuttosto si appoggia ad una necessità interna del soggetto. Inoltre non essere la sua fede una immaginazione capricciosa: noi possiamo immaginarci ogni cosa possibile, ma per tener come effettiva una cosa, v'è bisogno d'una necessità inesplicabile del nostro sentimento, che non chiamiamo altrimenti che fede. — Sul rapporto, in cui stà la fede verso i varii lati della facoltà conoscitiva umana, Iacobi si esprime tentennando, giacchè non rimane eguale nella sua terminologia. Nella sua terminologia primitiva egli pose la fede (o, come pure la chiama, la virtù della fede) accanto al senso o alla recettività e la contropose all'intelligenza ed alla ragione, espressioni queste ultime usate indifferentemente a designare il sapere finito, mediato della filosofica comune ; inseguito dietro l'esempio di Kant, contropose la ragione all' intelligenza e chiamò ragione oramai ciò che prima aveva denominato senso e fede. La fede di ragione, l'intuizione di ragione oramai è per lui l'organo della percezione del soprassensibile. Come tale essa è controposta all'intelligenza. Dev'esservi una facoltà superiore, alla quale si rivela il vero nei fenomeni ed al di sopra di essi, in una guisa incomprensibile ai sensi ed all' intelligenza. All'intelligenza esplicatrice stà di fronte la ragione che non spiega, ma rivela in modo positivo e risolve in modo assoluto, la fede di ragione. Siccome vi è un'intuizione sensibile, v'è pure un'intuizione razionale per opera della ragione, e contro essa la dimostrazione à tanto poco valore, quanto contro l'intuizione dei sensi. L'uso dell'espressione *intuizione di ragione* da Iacobi è giustificata con la mancanza di altra designazione più acconcia. A suo avviso, la lingua non possiede altra espressione per indicare il modo, secondo il quale vien concepito nello stato di soprabbondanza del sentimento quello, a cui non giungono i sensi. Quando taluno dice di saper qualche cosa, con ragione gli si domanda il donde; ed allora egli deve inevitabilmente riferirsi o all'impressione de'sensi o al sentimento dello spirito: il secondo sovrasta al primo quanto il genere umano agli animali bruti. Sicchè dice

Iacobi, io confesso senza paura, che la mia filosofia prende le mosse dal sentimento, oggettivo, puro, e che essa ne dichiara suprema l'autorità. La facoltà dei sentimenti è nell'uomo la cosa più alta, quella che sola specificamente lo differenzia dai bruti; l'è una stessa cosa con la ragione, o veramente la ragione procede esclusivamente dalla facoltà dei sentimenti.

In che stato d'opposizione contro la maniera di filosofare in voga si fosse Iacobi posto con questo suo principio del sapere immediato, ben egli lo comprese chiaramente. Nella introduzione alla raccolta delle sue opere dice: « Dai tempi d' Aristotile era sorta nelle scuole una tendenza crescente a subordinare la conoscenza immediata alla mediata, la facoltà di percepire, che originariamente tutto fonda, alla facoltà della riflessione condizionata all'astrazione, l'originale alla copia; l'essere alla parola, la ragione all'intelligenza, ed anzi in quanto a queste ultime, a far perdere e svanire l'una nell'altra. Nulla oramai poteva passar per vero, se non ciò che poteva esser provato, e due volte provato, nella cosa e nella sua immagine o nella parola; e nella parola soltanto dovea veramente esser riposta la cosa e riconoscersi effettivamente. » Ma ogni filosofia, che ammette la sola ragione riflessiva, deve infine perdersi nel nulla della conoscenza. La sua fine è il nichilismo.

3) Quale posizione Jacobi, partendo dal suo principio della fede, abbia preso per rispetto alla filosofia di Kant in particolare, si può in parte desumere dal già detto. Egli si è spiegato intorno ad essa, tanto nel discorso sopraccennato « Davide Hume » (segnatamente nell' appendice, che tratta dell' Idealismo trascendentale), quanto nella memoria « sull' intrapresa del Criticismo di ridurre la ragione ad intelligenza » (1801). I suoi rapporti con essa possono stringersi nei tre seguenti punti capitali. 1) Jacobi non è d' accordo con la teoria di Kant sulla conoscenza sensibile. Egli difende contro di essa il punto di vista dall' Empirismo, sostenendo la veracità della percezione sensibile e negando l' apriorità dello spazio e del tempo. Egli dice , che Kant covi direttamente il pensiero di provare , che tanto gli oggetti, quanto i loro rapporti sieno pure determinazioni del nostro proprio *Io*, senz'avere affatto esistenza fuori di noi. Imperocchè sebbene sia detto, che qualche cosa corrisponde come causa alle nostre rappresentazioni, resta nascosto ciò che questa qualche cosa sia. Che , secondo Kant , le leggi della nostra intuizione e del nostro pensiero sien prive di valore oggettivo, e la nostra conoscenza

nulla contenga che abbia significazione oggettiva. Che poi sia assurdo l'ammettere, che nei fenomeni nulla si riveli del vero che v'è di sotto nascosto. Con questa opinione, meglio sarebbe sopprimer del tutto la ignota cosa in sè, e svolgere congruentemente l'Idealismo. « Volendo esser conseguente, Kant non può supporre oggetti, che facciano impressione sull'anima nostra. Egli deve insegnare il più forte Idealismo. » 2) Nella sostanza Jacobi è al contrario di accordo con la critica dell'intelligenza di Kant. Questi infatti sostenne come Jacobi l' insufficienza dell' intelletto a conoscere il soprassensibile e che le idee supreme di ragione non possano essere abbracciate che nella fede. Jacobi ripone il merito principale di Kant nell' avere dato lo sfratto alle *Idee*, le quali a suo avviso non sarebbero altro che semplici prodotti della riflessione, fantasmi logici. « L'intelligenza, generando da concetti, concetti di concetti, e così gradualmente salendo alle *Idee*, può facilmente venir nella credenza, che essa, in virtù di questi fantasmi puramente logici, che si sollevano sulle intuizioni dei sensi, abbia non pur la facoltà, ma la più decisa destinazione ad oltrepassar veramente il mondo dei sensi e sè stessa ed a raggiungere col suo volo una scienza superiore indipendente dall'intuizione, una scienza del soprassensibile. Quest'errore ed illusione svelò e distrusse Kant. Così almeno fu fatta in primo luogo piazza netta pel razionalismo legittimo. Questo è l' atto veramente grande di Kant, il suo merito immortale. Il buon senso poi di questo saggio gli vietò che gli restasse celato, come, senza l'intervento di un Dio, questa piazza netta si sarebbe mutata in abisso da ingoiare ogni conoscenza del vero. In questo s'incontrano la dottrina di Kant e la mia ». Nulladimeno Jacobi 3) non è pienamente d'accordo con Kant, quando nega del tutto alla ragione teoretica la capacità della conoscenza oggettiva. Jacobi censura Kant, d' essersi doluto che la ragione umana non possa dimostrar teoreticamente la realtà delle proprie idee, e dice per questo che lo stesso Kant trovavasi ancora impigliato nell'opinione, che non stia nella natura delle Idee stesse, se esse non possono venir dimostrate, ma nella manchevole natura della nostra conoscenza. E però, aggiunge, Kant ha tentato in via pratica una specie di prova scientifica; espediente questo, che ogni spirito profondo deve trovar pazzo, essendo egualmente impossibile, che inutile ogni prova.

Con la filosofia posteriore a Kant Jacobi non si mostrò amico come con Kant. Quel che singolarmente l'urtò fu la tendenza panteistica

della stessa. « Per Kant, per questo profondo pensatore, per questo filosofo sincero, le parole Dio, Libertà, Immortalità, Religione avevano lo stesso valore, che ànno in ogni tempo avuto pel semplice buon senso umano; egli non se ne fece gioco o mezzo di frode. Si fu scandalizzato di lui per avere irrefragabilmente dimostrato l'insufficienza di tutte le prove della filosofia speculativa in favor di queste Idee. Egli compensò la perdita delle prove teoretiche con postulati necessarii d'una ragione puramente pratica. Con questo, secondo le assicurazioni di Kant, si era venuto compiutamente in soccorso della filosofia ed erasi effettivamente raggiunta la meta sempre mancata. Ma ecco la figlia naturale della filosofia critica (Fichte) far già dell'ordine morale vivente ed operante Dio stesso, un Dio dichiarato senza coscienza e senz'essere proprio. Queste sincere parole, dette apertamente e francamente, fecero chiasso. Ma presto lo sbigottimento si calmò. Subito dopo, quando la seconda figlia della filosofia critica (Schelling) soppresse pienamente, cioè di nome ancora, la differenza lasciata stare dalla prima tra filosofia naturale e morale, tra necessità e libertà, dichiarando, nulla esservi al di sopra della natura e nient'altro esistere che essa, si era già in un punto, che ciò non fece maraviglia ad alcuno; questa seconda figlia è uno Spinozismo rovesciato o trasfigurato, un materialismo ideale ». Questo giudizio sopra Schelling, col quale andavano di conserva altre allusioni anche più dure dello stesso scritto provocò la nota replica di questo filosofo (Memoria di Schelling in risposta allo scritto: Delle cose divine, 1821).

Se noi ora gettiamo uno sguardo retrospettivo sul punto di vista filosofico di Iacobi, possiamo indicare quale particolarità di esso la separazione astratta dell' intelligenza e del sentimento. Iacobi non seppe armonizzare intelligenza e sentimento. Nel mio cuore vi à luce — egli diceva — ma non appena voglio recarla nell'intelligenza, si estingue. Quale dei due chiarori è vero? Quello dell'intelligenza, che mostra, è vero, forme sode, ma dietro di esse addita un abisso senza fondo? O quello del cuore, che ben promettente illumina in su, ma lascia desiderare conoscenze positive? Può lo spirito umano afferrare la verità, se quei due chiarori non si riuniscono in un'unica luce? Ed è questa riunione immaginabile altrimenti che per via di un miracolo? » Or quando Iacobi, per aggiustare in qualche modo il contrasto tra intelligenza e sentimento, à messo il sapere immediato al posto del mediato, come finito, è stato vittima d'un' illusione. Anche il sapere supposto immediato, che Iacobi considera come

l'organo conoscitivo proprio del soprassensibile, è mediato, à da percorrere una serie di mediazioni soggettive, e non può spacciarsi come immediato, se non dimenticando la sua propria genesi.

§ 41. — Fichte.

Giovanni Amedeo Fichte nacque nel 1762 in Rammenaw nella Lusazia superiore. Un nobile Silesiano s'interessò pel fanciullo e l'affidò prima ad un predicatore, indi ad un istituto d'insegnamento in Schulpforte. Nel suo diciottesimo anno, nella festa di S. Michele del 1780, Fichte si recò all'università di Iena per istudiarvi teologia. Ben presto si sentì tirato verso la filosofia, ed in particolare si diede potentemente allo studio di Spinoza. Il trovarsi carico di pensieri per la sua posizione materiale non servì che a temperare la sua volontà e la sua forza. Dal 1784 fu in Sassonia educatore presso varie case; quando nel 1787 sollecitò nello stesso paese un posto di parroco di campagna, si ebbe un rifiuto a causa della sua maniera di pensare in religione. Allora dovette abbandonare la patria, che amava con tutta l'anima, ed accettò nel 1788 un posto di precettore privato in Zurigo, dove conobbe la sua fidanzata, una nipote di sorella di Klopstock. Nella pasqua del 1790 ritornò in Sassonia e menò vita privata in Lipsia; all'occasione di lezioni private che ivi dava ad uno studente si rese familiare la filosofia di Kant. Nella primavera del 1791 lo troviamo precettore privato in Warschaw, poco dopo in Königsberg, dove si recò, per conoscere personalmente il da lui ammirato Kant. In luogo di una raccomandazione ei gli porse uno scritto composto in quattro settimane, intitolato: critica di ogni rivelazione. Fichte s'ingegnò in essa di dedurre la possibilità d'una rivelazione dalla ragione pratica. Quest'avvenimento, secondo lui, non può aver luogo puramente a priori, ma solamente sotto una condizione empirica, supponendo cioè il caso, che l'umanità si trovi in tale stato di rovina morale, che la legge morale abbia perduto ogni sua influenza sulla moralità, che ogni volontà sia estinta. In somigliante caso si può aspettar da Dio, quale rettore morale del mondo, che egli faccia per la via dei sensi giungere agli uomini impulsi puramente morali, che egli si annunzii come legislatore nel mondo dei sensi mediante un'apparizione speciale destinata a questo effetto. Una rivelazione speciale sarebbe in questo caso un postulato della ragion pratica. Fichte cercò di determinare anche a

priori il contenuto possibile d'una così fatta rivelazione. All'infuori di Dio, della libertà e dell'immortalità, non avendo noi bisogno di saper altro, anche la rivelazione non può contenere altro che questo e le relative dottrine devono trovarvisi in un modo, che da un lato riescano comprensibili, e dall'altro la loro veste simbolica non pretenda venerazione illimitata. Questo scritto, che comparve anonimo nel 1792, fece grandissimo rumore e fu generalmente riguardato come opera di Kant. Esso contribuì a far avere a Fichte, subito dopo nel 1793, mentre trovavasi in Zurigo, tornatovi per solennizzarvi il suo matrimonio, la nomina di professore di filosofia in Iena, in luogo di Reinhold, che andò a Kiel. Fu nello stesso tempo, che Fichte scrisse, parimenti col favor dell'anonimo, i suoi « materiali da servire alla rettificazione dei giudizii sulla rivoluzione francese, » scritto che restò male nella memoria dei governi. Nella pasqua del 1794 Fichte prese possesso della sua nuova carica ed in breve vide fondata la sua fama pubblica. In una serie di scritti (la teoria della scienza vide la luce nel 1794, il dritto di natura nel 1796, la morale nel 1798) si studiò di giustificare e d'applicare il suo nuovo punto di vista, col quale avea sopravvanzato Kant, ed esercitò così un'influenza potente sul movimento scientifico della Germania, essendo in questo favorito dalla circostanza, che Jena era allora una delle università più floride ed il punto di riunione di tutti coloro, ai quali correvano pel capo aspirazione a cose nuove. Con Göthe, Schiller, i fratelli Schlegel, Guglielmo Humbold ed Hufeland fu in intime relazioni; ma sventuratamente fra pochi anni vi fu tra essi rottura. Dal 1795 fu coeditore del « giornale filosofico » fondato da Niethammer. Un collaboratore, il rettore Forberg di Saalfeld, volle nel 1798 far inserire in questo giornale uno scritto « sulla determinazione del concetto di religione. » Fichte, che l'avea sconsigliato, lo ricevette bensì, ma lo fece precedere da un'introduzione, « sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo, » colla quale si sforzò di allontanare e mitigare ciò, che nello scritto avrebbe fatto scandalo. I due scritti dieder luogo a grande schiamazzo in argomento d'Ateismo. La Sassonia elettorale confiscò il giornale nel suo territorio e mandò una lettera di requisizione ai duchi ernestini, che mantenevano in comune l'università di Jena, per fare render conto della cosa dagli autori e farli seriamente punire secondo che si sarebbe stimato il caso. Fichte, rispondendo all'editto di confisca, si giustificò pubblicamente col suo scritto del 1799 « Appello al pubbli-

co. Scritto che si prega di leggere, prima di confiscarlo, » e presso il suo governo con lo scritto « L'editore del giornale filosofico, difesa giudiziaria contro l'accusa di Ateismo. » Il governo di Weimar, che voleva usar riguardi tanto alla Sassonia elettorale, quanto a lui, mandò in lungo la decisione. Ma Fichte, avendo, con fondamento o senza, saputo sotto mano, che si voleva por termine a tutta la faccenda con una censura d'indiscrezione da darsi agli accusati, egli, che desiderava o una condanna legale, o una splendida soddisfazione, scrisse ad un membro del governo una lettera privata, nella quale dichiarò di voler dimandare il suo congedo nel caso d'una riprensione e che parecchi suoi amici avrebbero lasciato con lui l'Università, per fondarne insieme una nuova in Germania. Il Governo tenne questa dichiaraziona come domanda di licenziamento, indirettamente assumendo così, essere inevitabile la riprensione. Religiosamente e politicamente sospetto, Fichte cercò invano un luogo di rifugio. Il principe di Rudolstadt, a cui si rivolse, gli rifiutò la sua protezione ed anche in Berlino da principio fece scandalo il di lui arrivo (1799). In questa città, nella quale praticò molto con Federico Schlegel, ed ancora con Schleiermacher e Novalis, le sue opinioni si andarono gradualmente trasformando: la catastrofe d' Jena l' avea svolto dal punto di vista esclusivamente morale, che, appoggiato a Kant avea finallora mantenuto fermo, ed indirizzatolo alla sfera religiosa; egli oramai si adoperò a conciliare la religione col suo punto di vista della teoria della scienza e si diede ad un tal quale misticismo (seconda forma della dottrina di Fichte). Dopo di aver menato vita privata in Berlino per parecchi anni, e di aver tenuto pure conferenze filosofiche per gente colta, raccomandato al cancelliere di stato Hardenberg da Beyme ed Altenstein, ottenne nel 1805 un posto di professore di filosofia in Erlangen, col permesso di passare l'inverno in Berlino e tenervi come innanzi discorsi filosofici ad un pubblico misto. Così egli fece i suoi famosi « discorsi alla nazione tedesca » nell'inverno 1807-8, mentre un maresciallo francese era governatore di Berlino e la sua voce spesso era sopraffatta dai tamburi nemici, che passavano per la via. Intorno alla fondazione dell'università di Berlino Fichte si adoperò col massimo ardore: imperocchè solo con la trasformazione totale dell'educazione credeva Fichte di poter promuovere la rigenerazione della Germania. Quando nel 1809 fu aperta la nuova università, nel primo anno lo si incaricò del decanato della facoltà filosofica, nel secondo del rettorato. Alla guerra di libera-

zione Fichte prese colla parola e col fatto il più vivo interesse. Sua moglie nella cura dei feriti e degl'infermi s'era tirato addosso una febbre nervosa, onde uscì salva, ma subito dopo ne fu attaccato egli stesso, e soggiacque al male nel 28 Gennaio 1814 nel cinquantaduesimo anno d'età non ancora finito.

Nell'esposizione che segue della filosofia di Fichte noi distinguiamo in primo luogo i due periodi del suo filosafare, intimamente diversi, quello d'Iena e l'altro di Berlino; la prima sezione va divisa di nuovo nella teoria della scienza e nella filosofia pratica.

1. La filosofia di Fichte nella sua forma originaria.

1) *La filosofia teoretica di Fichte*, *la sua teoria della scienza.* Che lo sviluppato Idealismo soggettivo di Fichte non sia se non la conseguenza del punto di vista di Kant, è stato già sopra (§. 39.) in breve dimostrato. Fu necessità di conseguenza, se Fichte rigettò compiutamente la cosa in sè di Kant, che costui avea dato a dividere come inconoscibile, ma nulladimeno reale, e se pose come atto proprio dello sprito quell'urto esterno che lo stesso incontra, e che Kant avea riferito alla cosa in sè. Che solo l'*Io* sia, e che tutto quanto si crede limitazione posta all'*Io* dagli oggetti esterni sia piuttosto limitazione che l'*Io* pone a sè stesso — questo è il tema fondamentale dell'Idealismo di Fichte.

Fichte stesso basa il punto fisso della sua teoria della scienza nel seguente modo. In ogni esperienza sono l'uno accanto all'altra un *Io* ed una cosa, l'intelligenza ed il suo oggetto. Quale dei due dev'essere ridotto all'altro? Se il filosofo prescinde dall'*Io*, consegue una *cosa in sè* e deve concepire le rappresentazioni come prodotti dell'oggetto, se prescinde dall'oggetto, à un *Io in sè*. Quello è il Dommatismo, questo l'Idealismo. Essi sono inconciliabili fra loro ed una terza cosa non è possibile. Si deve dunque scegliere fra essi due. Per decidere frai due sistemi, si notino le seguenti cose: 1) che l'*Io* si presenta nella coscienza, mentre la cosa in sè è una pura invenzione, non avendo noi nella coscienza se non alcun che di sentito; 2) il Dommatismo deve spiegare l'origine d'una rappresentazione; esso la spiega per via d'un *oggetto in sè*, prendendo le mosse da ciò, che non si trova nella coscienza. Ma l'essere opera l'essere non il rappresentare. Quindi non può esser giusto, che l'Idealismo il quale non parte dall'essere, ma dall'intelligenza. Questa è per

esso attiva soltanto, non passiva, perchè è una cosa, prima, assoluta; per la stessa ragione ad essa non si appartiene l'essere, ma l'agire soltanto. Le forme di quest'agire, il sistema della maniera necessaria di agire dell'intelligenza è da ricavarsi dalla natura dell'intelligenza stessa. Prendendosi la legge dell'intelligenza dall'esperienza, come fa Kant con le sue categorie, si commette un doppio errore: 1) in quanto che non si vede, perchè l'intelligenza deve agire così, e se queste leggi sono anche leggi immanenti dell'intelligenza; 2) inoltre perchè non si vede, come l'oggetto nasce. In conseguenza tanto i principii dell'intelligenza, quanto l'oggettività, son da dedursi dall' *Io* stesso. Tirando questa conseguenza, Fichte credette di non aver fatto altro che profferire il vero senso della dottrina di Kant. « Ciò che sia propriamente il mio sistema, o vero Cristicismo sviluppato, *come io credo*, o quella qualsiasi altra cosa che si voglia dire, non fa caso. » Fichte sostiene che il suo sistema consideri la cosa nello stesso modo che il sistema di Kant; e che intanto i numerosi difensori e successori di Kant abbiano totalmente sconosciuto e mal inteso il di lui Idealismo. Nella seconda introduzione alla teoria della scienza (1797) Fichte concede bene a quest' interpetri della critica della ragione pura, incontrarsi in quest'opera luoghi ne'quali Kant assume quali condizioni materiali della realtà oggettiva sensazioni che vengono al soggetto dal di fuori; ma dimostra, che quei luoghi non sarebbero conciliabili con altri molti, nei quali è detto, che non possa parlarsi di un'azione d'un oggetto trascendentale in sè, posto fuori di noi, se per fondamento delle sensazioni si volesse intendere altra cosa, che un semplice pensiero,. « Finchè » — soggiunge Fichte —«Kant non dichiara espressamente e con parole identiche, che egli deduce le sensazioni da un' azione della cosa in sè, o, per servirmi della mia terminologia, che la sensazione sia da spiegarsi per via d'un oggetto trascendentale in sè, esistente fuori di noi, fin'allora non crederò a quello, che di Kant ci dicono quegl' interpetri. Che se fa questa dichiarazione, avrò la critica della ragione pura piuttosto quale opera del caso, che di una testa d'uomo. » E pure il vecchio Kant non fece aspettar lungamente una simile dichiarazione. Nel foglietto d'avviso della gazzetta universale della letteratura (1799) formalmente respinse e con molta forza la riforma portata da Fichte al suo sistema, protestò contro qualunque interpretazione dei suoi scritti fatta secondo uno spirito supposto, ed insistette nella lettera della sua teoria, quale si trova nella critica della

ragione. Reinhold osservò in proposito: « Dopo la nota dichiarazione pubblica di Kant sulla filosofia di Fichte non è da mettersi più in dubbio, che Kant intenda il suo proprio sistema e voglia farlo intendere ai lettori in modo assai diverso da quello, secondo il quale l'ha inteso ed interpretato Fichte. Ma da questo si può tutt' al più conchiudere, che Kant non tiene come inconseguente il proprio sistema, in quanto che suppone qualche cosa fuori della soggettività. Da ciò non segue affatto però, che Fichte abbia sbagliato, dichiarando il sistema stesso inconseguente per ragione appunto di quella supposizione ». Che poi Kant stesso abbia avuto più che un sospetto di quella inconseguenza, è provato dai mutamenti da lui operati nella seconda edizione della critica della ragione pura, lasciando decisamente indietro al lato empirico del suo sistema il lato idealista.

Dal detto risulta il punto di vista generale della teoria dalla scienza: essa fa principio dell' *Io* e dall' *Io* deduce tutto il resto. Che per quest' *Io* debba intendersi non il singolo individuo, ma l'*Io* generale, la ragione universale, appena fa bisogno rammentarlo. L' ente *Io* e l'individualità, l' *Io* puro e l' empirico, son concetti affatto diversi.

Sulla forma della teoria della scienza v' è ancora da premetter questo. La teoria della scienza deve secondo Fichte stabilire un principio supremo, dal quale dedurre ogni altra proposizione. Questo principio supremo della teoria della scienza dev'essere assolutamente certo per sè stesso. Se il nostro sapere umano non dev' essere un lavoro a pezzi, fa mestieri che dia così fatto principio supremo. Or siccome un tal principio non si può dimostrare, tutto dipende dallo sperimento. Un saggio dev'esser fatto, e solo così può stabilirsi una prova; se noi troviamo una proposizione, alla quale può riferirsi tutta la scienza, essa è provata come principio. Oltre del primo principio poi due altri se ne possono pensare, l'uno incondizionato in quanto a contenuto, ma in quanto a forma condizionato al primo principio e da esso dedotto, l'altro e converso. Questi tre principii saranno finalmente in tal rapporto fra loro, che il secondo sia controposto al primo e dai due presi assieme sia generato un terzo. — Secondo questo piano adunque, aggiuntovi ciò che si è detto sopra, il primo principio assoluto uscirà dall' *Io*, il secondo gli controporrà una cosa o un *non-Io*, ed il terzo porrà di nuovo l' *Io* in reazione verso la cosa o il *non-Io*. — Il metodo di Fichte (tesi-antitesi-sintesi) è, come quello posteriore di Hegel, una riunione del metodo sintetico e dell' analitico, mediante la quale Fichte si acquistò il merito di

avere il primo dedotto da un punto e messo in connessione fra loro i concetti filosofici fondamentali, invece di concepirli soltanto empiricamente e metterli l'uno accanto all' altro, come Kant avea fatto pur esso. Si comincia da una sintesi fondamentale, in questa sintesi ricercansi opposizioni per mezzo dell' analisi, per riunir poi queste opposizioni con una seconda sintesi più determinata. Ma in questa stessa seconda sintesi l'analisi troverà di nuovo opposizioni, e però si deve trovare una terza sintesi e così di seguito, finchè non siasi giunto a tali opposizioni, che non si possano più perfettamente, ma solo approssimativamente riunire.

Or eccoci alla soglia della teoria della scienza. Questa si divide in tre parti: a) Principii di tutta la teoria della scienza, b) base del sapere teoretico, c) base della scienza dell'uomo pratico.

I principii supremi, come si è detto, son tre, uno incondizionato assolutamente, e due relativamente. 1) Il primo principio assoluto, incondizionato assolutamente, à da esprimere quel fatto, che serve di fondamento alla coscienza e solo la rende possibile. Questo principio è la proposizione dell'identità, A=A. Questo principio rimane e non si può assolutamente non pensarlo, quando si separano tutte le determinazioni empiriche della coscienza. È fatto della coscienza e deve perciò venir generalmente concesso; esso non però è ad un tempo condizionato, come ogni altro fatto empirico, ma incondizionato, come fatto libero. Nel sostenere che questa proposizione è certa senza qualsiasi altro fondamento, noi ci ascriviamo la facoltà di *porre* qualche cosa in modo assoluto. Con ciò non si *pone*, che A sia, ma solo, che se A è, è A. Non si tratta del contenuto della proposizione, ma solo della sua forma. La proposizione A=A è dunque condizionata (ipotetica) in quanto al contenuto, incondizionata in quanto alla sua connessione. Se vogliamo una proposizione incondizionata sia pel contenuto, sia per la sua connessione, *ponghiamo Io* in luogo di A (alla qual cosa noi siamo perfettamente autorizzati, stantochè nel giudizio A=A la connessione del soggetto col predicato, che abbiam *posta*, è stata *posta* nell'*Io* e per mezzo dell'*Io*). Così la proposizione A=A si muta nell'altra *Io*=*Io*. Questa proposizione è incondizionata tanto per la sua connessione, quanto pel suo contenuto. Mentre che noi non potremmo in luogo di A=A dire: A è, possiamo ben dire: Io sono, in luogo di *Io*=*Io* Che innanzi di *porre* checchesia nell' *Io* l'*Io* stesso è *posto*, è fondamento di spiegazione di tutti i fatti della coscienza empirica. Questo che si *pone* assolutamente, che si fonda sopra

sè stesso, è fondamento di ogni atto dello spirito umano, e però è il carattere puro dell'attività in se. L'Io *pone* sè stesso, esso è, in virtù di questo *porsi* da sè, esso è, perchè ha *posto* sè stesso. Al contrario, l'*Io pone* il suo essere, in virtù soltanto del suo essere. Esso è ad un tempo l'agente ed il prodotto dell'azione. Io sono, è l'espressione dell'azione soltanto possibile. Logicamente considerandolo, nel primo principio della teoria della scienza A = A abbiamo la legge logica dell'identità. Dalla proposizione A = A siam passati alla proposizione Io = Io. Non però quest'ultima proposizione prende in prestito il suo valore dalla prima, ma questa da quella. Il prius di ogni atto giudicativo è l'*Io*, che pone la connessione del soggetto e del predicato. Quindi la legge logica dell'identità nasce dall'*Io* = *Io*. Metafisicamente considerandolo, dal primo principio della teoria della scienza ottenghiamo la categoria della *realta*. Noi ottenghiamo questa categoria, facendo astrazione dal contenuto, e riflettendo solo al modo di azione dello spirito umano. Dall'*Io* come dal soggetto assoluto è dedotta qualsiasi categoria. 2) Il secondo principio, condizionato pel suo contenuto, incondizionato per la sua forma, che come il primo può esser provato o dedotto, è parimenti un fatto della coscienza empirica: esso è la proposizione *non A non è eguale ad A*. Questa proposizione è incondizionata per la sua forma, perchè un *porre* libero, un atto libero, come la prima proposizione, e non può essere dedotta da questa; pel suo contenuto, per materia, è condizionata, perchè prima di *porre* un *non A*, dev'esser *posto* A. Consideriamo il principio più da vicino. Nel primo principio A = A, la forma dell'atto era stata un *porre*; nel secondo principio, è un *controporre*. Egli è un opporre assolutamente, e quest'opporre, tenuta ragione della sua sola forma, è un atto semplicemente possibile, non sottoposto ad alcuna condizione, nè basato su fondamento più alto. Ma, guardata la sua materia, il controporre suppone un *porre*; se dev'esser *posto* un qualunque *non A*, prima dev'esser *posto* A. Che cosa sia *non A*, non so ancora a questo modo; quel che io so di esso è questo, che esso è l'opposto d'un A qualsiasi; io non so dunque ciò che *non A* è, se non a condizione di conoscere A. Or A è posto per mezzo dell'Io; originariamente non v'è altro di *posto* che l'*Io*, e solamente questo è *posto* assolutamente. Quindi il venir opposto assolutamente non può aver luogo che rispetto all'Io. Ciò che viene opposto all'Io è il *non Io*: questo è il secondo fatto della coscienza empirica. Di tutto ciò che si appartiene all'Io, deve al *non Io*, in forza

della semplice contropdsizione, appartenere l'opposto.—Siccome dal primo principio Io=Io era risultata la legge logica dell'identità, così abbiamo adesso dal secondo principio *Io* non è *non Io* la legge logica della contraddizione. E metafisicamente, facendo del tutto astrazione dall'atto determinato del giudicare ed inferendo solamente la forma della conclusione dell'essere opposto, il non essere, dal secondo principio abbiamo la categoria della negazione. 3) Il terzo principio condizionato per la sua forma è capace quasi d'una pruova ordinaria, trovandosi determinato da due proposizioni. Ad ogni passo ci avviciniamo al terreno, nel quale tutto può provarsi. Il terzo principio è condizionato per la forma, ed incondizionato pel contenuto soltanto; ciò vuol dire, che il problema dell'atto, che viene esposto nel principio, è dato dalle due proposizioni precedenti, non così la soluzione del problema. Quest'ultima ha luogo in modo incondizionato, assoluto, mediante una decisione d'autorità della ragione. Il problema, che il terzo principio deve risolvere, è quello di conciliare la contraddizione, che v'è fra le prime due proposizioni. Da una parte per mezzo del *non Io* vien pienamente annullato l'Io: l'*Io* non può esser *posto*, finchè è *posto* il *non Io*. Dall'altra parte il *non Io* è *posto* nell'Io, nella coscienza; l'Io dunque non è annullato dal *non Io*, l'Io annullato non è annullato. Questo risultato sarebbe *non A* = A. Per diciferare questa contraddizione, che minaccia d'abolire l'identità della nostra coscienza, unico fondamento assoluto del nostro sapere, dobbiamo trovare un'X, in virtù della quale i due primi principii possano essere esatti, senza che l'identità della coscienza ne resti annientata. I controposti, l'*Io* ed il *non Io*, debbono venir riuniti, pareggiati nella coscienza, senza distruggersi a vicenda; essi debbono esser ricevuti nell'identità dell'unica coscienza. Come possono pensarsi assieme l'essere ed il non essere, la realtà e la negazione, senza che si annientino? Si *limiteranno* vicendevolmente. L'X ricercata indica dunque il limite: la limitazione è l'atto ricercato dell'Io, e concepito come categoria è la categoria della determinazione, della limitazione. Nella limitazione poi è già data pure la categoria della quantità; imperocchè limitar qualche cosa è annullarne la realtà colla negazione, non in tutto, ma in parte. E però nel concetto del limite si trova, oltre il concetto della realtà e della negazione, quello ancora della divisibilità, e della idoneità quantitativa. Coll'atto della limitazione si pongono come divisibili tanto l'Io, quanto il *non Io*. Dal terzo principio risulta inoltre una legge lo-

gica, come dai due primi principii. Se si fa astrazione dal contenuto determinato, dall'*Io* e *non Io* e si lascia stare la sola forma della riunione degli opposti per mezzo del concetto della divisibilità, si à la *proposizione* logica del *fondamento*, che si può esprimere con la formola: A in parte = *non A*, *non A* in parte = A. Il fondamento è fondamento di relazione, in quanto ogni controposto è uguale in qualche segno al suo controposto; è fondamento di differenza, in quanto che ogni eguale è opposto in qualche segno al suo eguale, e trovasi oramai esaurito coi tre principii descritti innanzi. Essi possono esser compresi nella seguente formola: *Io contropongo nell'Io all'Io divisibile un non Io divisibile.* Nessuna filosofia oltrepassa questa cognizione, ma ogni filosofia fondata deve ritornare ad essa e per quanto lo fa, diviene teoria della scienza. Tutto ciò, che d'ora in poi si produce nel sistema del sapere, deve potersi dedurre da questo punto, ed in primo luogo la divisione ulteriore della stessa teoria della scienza. Nella proposizione, che l'*Io* ed il *non Io* son limitabili a vicenda, si trovano le altre due che seguono: 1) l'*Io* pone sè stesso come limitato per mezzo del *non Io* (cioè l'Io si comporta come conoscitivo); 2) l'Io pone al contrario il *non Io* come limitato dall'Io (cioè l'*Io* si comporta come agente). L'una è fondamento della parte teoretica della teoria della scienza, l'altra della parte pratica. Quest'ultima rimane da prima fuori giuoco: imperocchè quel *non Io* che dev'esser limitato dall'*Io* agente, da principio non esiste ancora e noi dobbiamo prima stare a vedere, se acquisterà una realtà nella parte teoretica.

La base del sapere teoretico procede per via d'una serie continua di antitesi e di sintesi. La sintesi fondamentale della parte teoretica della teoria della scienza è la proposizione: L'Io si pone come determinato dal *non Io*. Se analizziamo questa proposizione, vi troviamo due altre proposizioni, ad essa subordinate, che sono opposte l'una all'altra. 1) Il *non Io*, come attivo, determina l'*Io*, che in tale stato è passivo; ma siccome ogni attività deve partir dall'Io, così 2) l'Io determina sè stesso con attività assoluta. In ciò avvi la contraddizione, che l'*Io* dev'essere ad un tempo attivo e passivo. Questa contraddizione distruggerebbe la proposizione mentovata di sopra e con essa l'unità della coscienza; noi dunque dobbiamo trovare un punto, una nuova sintesi, nella quale le cennate opposizioni sieno riunite. Questa sintesi à luogo, conciliando nel concetto della divisibilità i concetti dell'azione e della passione, che si trovano nella

realtà e nella negazione. Le proposizioni: « l'*Io* determina » e « l'*Io* è determinato » si aggiustano nella proposizione: « l'*Io* in parte si determina ed in parte è determinato. » Ma l'uno e l'altro dev'esser pensato come la stessa cosa. Quindi è più esatto il dire: per quante parti della realtà l'*Io* pone in sè, altrettante parti della negazione pone nel *non Io*, e per quante parti della realtà l'*Io* pone nel *non Io*, altrettante parti della negazione pone in sè. — Questa determinazione è reciproca o azione vicendevole. Con ciò Fichte à dedotto l'ultima delle tre categorie della classe della relazione, delle categorie di Kant. In modo somigliante (voglio dire con sintesi delle contraddizioni trovate) egli deduce in seguito le due altre categorie di questa classe, la categoria della causalità, e quella della sostanzialità. L'andamento seguito è questo. In quanto l'*Io* è determinato, e però è passivo, il *non Io* à realtà. La categoria della determinazione reciproca, nella quale era indifferente a quale delle due parti veniva attribuita la realtà e la negazione, si determina dunque più precisamente nel senso, che l'*Io* è passivo ed il *non Io* attivo. Il concetto, che esprime questo rapporto, è quello di *causalità*. Ciò, a cui si attribuisce attività, dicesi causa (realtà prima); ciò, a cui si attribuisce passività, *effetto*; entrambi pensati congiuntamente diconsi un'*azione*. Dall'altra parte l'*Io* determina sè stesso. In ciò avvi una contraddizione: 1) l'*Io* determina sè stesso, esso è dunque determinante, l'attivo; 2) esso determina sè stesso, ed è così quel che vien determinato, passivo. A questo modo in unico rapporto ed azione gli si attribuiscono insieme realtà e negazione. A risolvere questa contraddizione deve trovarsi una maniera d'azione, che sia in uno attività e passività: l'*Io* deve determinare coll'attività la sua passività, e colla passività la sua attività. La risoluzione si ottiene coll'aiuto del concetto di quantità. Nell'*Io* è in primo luogo posta ogni realtà, come quantità assoluta, come assoluta totalità, e sotto questo aspetto l'*Io* può esser paragonato ad un circolo massimo. Una quantità determinata dell'attività o una sfera limitata posta dentro al circolo massimo dell'attività è pur sempre realtà, ma paragonata con la totalità dell'attività è negazione della totalità o passività. Così è trovata la interposizione ricercata: essa consiste nel concetto della sostanzialità. L'*Io*, considerato come quello, che abbraccia l'intera periferia, la totalità di tutte le realtà, è sostanza; in quanto è posto in una sfera determinata di questa periferia, è accidentale. Non si può pensare accidente senza sostanza, dappoichè per riconoscere che

qualche cos'è una realtà determinata, deve prima riferirsi alla realtà in generale o alla sostanza. La sostanza è ogni vicissitudine pensata nella generalità; l'accidente è cosa determinata, che alterna con altra cosa variante. *Originariamente non v'è che una sostanza*, *l'Io;* in quest'unica sostanza son posti tutt'i possibili accidenti, e però tutte le possibili realtà. *Io* solo è l'infinito assoluto ; io penso , io agisco , indica già una limitazione. La dottrina di Fichte è adunque Spinozismo, ma Spinozismo arrovesciato, idealista, come Iacobi giustamente lo chiama. Ricpiloghiamo. Fichte avea soppresso l'oggettività, che Kant avea lasciato tuttavia sussistere. Solamente l'*Io* è. Ma l'*Io* suppone un *non* Io , e però una specie di oggetto. Come l' *Io* pervenga a ciò è pure da dimostrarsi teoricamente dalla teoria della scienza.

Sul rapporto dell'*Io* col non *Io* vi sono due punti di vista estremi, secondo che si procede dal concetto della causalità o da quello della sostanza. 1) Se si procede dal concetto della causalità, con la passività dell'*Io* vien posta un'attività del *non Io*. La passività dell'*Io* deve avere un fondamento. Questo non può stare nell' *Io*, che pone in sè solamente attività. Esso stà dunque nel *non Io*. A questo modo la differenza tra attività e passività non viene concepita soltanto quantitativamente (la passività come attività diminuita), ma è controposta all' attività qualitativamente : un'attività presupposta nel *non Io* è adunque fondamento reale della passività nell'*Io*. 2) Se si procede dal concetto di sostanzialità, vien posta una passività nell'*Io* per mezzo dell' attività sua stessa. In questo caso la passività per qualità, non è altro che attività, ma un'attività diminuita. Per la qual cosa, mentre secondo il primo punto di vista l' *Io* passivo aveva un fondamento qualitativamente diverso dall' *Io*, o vero un fondamento reale, stando al secondo à per base un'attività dell'*Io* solo quantitativamente diminuita, o vero à un fondamento ideale. Il primo punto di vista costituisce il Realismo dommatico, il secondo l'Idealismo dommatico. Questo sostiene, che ogni realtà del *non Io* è semplicemente trasportata dall'*Io*; l'altra. non potere aver luogo questa trasportazione, senza essere supposta già una realtà indipendente del *non Io*, una cosa in sè. I due punti di vista costituiscono così un contrasto da risolversi con una sintesi novella. Fichte tenta questa sintesi dell'Idealismo e del Realismo, ponendo in campo un sistema intermedio dell' Idealismo critico. Egli cerca in somma di provare, che il fondamento ideale ed il reale sono una stessa cosa. Nè la semplice attività del-

l'*Io* è il fondamento della realtà del *non Io*, nè la semplice attività del *non Io* è il fondamento della passività dell'*Io*. Le due cose son da riunirsi in un pensiero a questo modo: l'attività dell'*Io*, non senza cooperazione dell'*Io* stesso, si abbatte in un urto opposto, che la fa ripiegare e riverberare in sè stessa. L'urto consiste in ciò, che il soggettivo non può venire più esteso, che l'attività espansiva dell'*Io* vien ricacciata in sè stessa, onde segue la sua limitazione da essa stessa operata. Ciò che chiamiamo oggetti non è altro, che il vario infrangimento dell'attività dell'*Io* contro un urto incomprensibile, onde le determinazioni dell'*Io* stesso, che noi poscia trasportiamo a qualche cosa fuori di noi, e ci figuriamo quali materie che riempiono lo spazio. — In sostanza dunque l'urto di Fichte da parte del *non Io* è lo stesso che Kant avea detto cosa in sè, con questa differenza soltanto, che in Fichte esso è diventato alcun che d'interno. — Da questo Fichte deduce poi le attività soggettive dell'*Io*, che sono o cercano d'essere i mediatori teoretici tra l'*Io* ed il *non Io*, — immaginativa, rappresentazione (sensazione, intuizione, sentimento), intelletto, giudizio, ragione; e di conserva con esse le projezioni soggettive dell'intuizione, spazio e tempo.

Stiamo alla terza parte della teoria della scienza, *alla fondazione dell'Io pratico*. Noi abbiamo lasciato l'*Io* come rappresentante. Ciò poi, che in generale determina questo stato dell'*Io*, non è l'*Io* stesso, ma qualche cosa fuori di esso. Noi non potremmo in alcuna guisa figurarci la rappresentazione in generale, senza presupporre un urto contro l'indeterminata ed indefinita attività dell'*Io*. In conseguenza l'*Io*, come intelligenza in generale, dipende da un *non Io* indeterminato e finora indeterminabile, ed è intelligenza soltanto in virtù e per mezzo di questo *non Io*. Questa barriera dobbiamo non per tanto abbattere. L'*Io*, secondo tutte le sue determinazioni, dev'esser *posto* semplicemente per suo mezzo; e però dev'essere pienamente indipendente da qual si voglia possibile *non Io*; come intelligenza poi è finito, dipendente; dunque l'*Io* assoluto e l'*Io* intelligente, che pur non debbon fare che uno, sono tra loro opposti. Siffatta contraddizione non può togliersi, che nel seguente modo, ammettendo cioè che l'*Io* determini esso stesso quel *non Io* finora ignoto, al quale si attribuisce l'urto, imperocchè l'*Io* assoluto non può esser capace di passività, nè dev'essere altro che attività assoluta. La barriera, che l'*Io*, come teoretico, aveva opposta a sè stesso nel *non Io*, deve l'*Io* stesso come pratico cercare di toglier via di nuovo, riassorbendo

in sè il *non Io* (o sia comprendendolo come limitazione di sè stesso fatta dall'*Io*). Il primato della ragion pratica immaginato da Kant diviene a questo modo una verità. — Il passaggio della parte teoretica alla pratica, la necessità di procedere dall'una all'altra, è da Fichte presentata così: La parte teoretica della teoria della scienza avea da operare la conciliazione dell'*Io* e del *non Io*. A quest'effetto essa' aveva intromesso un termine medio dopo l'altro, senza riuscir nell'intento. Interviene la ragione e con autorità assoluta pronunzia la sentenza: « visto che il *non Io* non possa in alcun modo unificarsi coll'*Io*, in generale non vi sia *non Io*, » con la qual cosa il nodo non è per verità sciolto, ma troncato. Così, è l'incongruenza tra l'*Io* assoluto (pratico) e l'*Io* finito (intelligente) ciò che costringe a passare dal campo teoretico al pratico. Quest'incongruenza bensì non scomparisce pienamente neppure nel campo pratico; agire non è che tendere indefinitamente a superare la barriera del *non Io*. L'*Io*, in quanto è pratico, à veramente la tendenza ad uscire dal mondo reale, ed a fondare un mondo ideale, quale sarebbe, se ogni realtà fosse posta dall'*Io* assoluto; ma questa tendenza rimane pur sempre affetta da finità, in primo luogo per sè stessa, perchè mira ad oggetti e gli oggetti son finiti, poi, perchè l'intelligenza, l'*Io* che avvertitamente si pone come sè stesso, rimane sempre sottoposto alla condizione d'un *non Io*, che gli si controponga e limiti l'attività sua. Noi dobbiamo cercar di raggiungere l'infinità, senza poterlo: questo tendere e non potere, è appunto l'impronta della nostra destinazione all'eternità.

Tutto l'essere quindi — son le parole, con cui Fichte compendia il risultato della teoria della scienza — tutto l'essere delle nature ragionevoli finite può venir così abbracciato ed esaurito. Idea originaria del nostro essere assoluto; tendenza alla riflessione su noi stessi secondo quest' Idea; limitazioni non di questa tendenza, ma della nostra esistenza reale, che questa limitazione soltanto pone, limitazione, dico, effettuata da un principio opposto, da un *non Io* o in generale dalla nostra qualità di esseri finiti; consapevolezza ed in particolare coscienza della nostra tendenza pratica; determinazione analoga delle nostre rappresentazioni e per mezzo di esse delle nostre azioni; continuo discostamento delle nostre barriere all'infinito.

2) ***Filosofia pratica di Fichte.*** I principii di Fichte sviluppati nella sua teoria della scienza, vengon da lui direttamente applicati alla

vita pratica, principalmente al dritto ed alla morale. Ancor qui egli si studia di dedur tutto con rigore metodico, senz' accettar dalla esperienza cosa non dimostrata. Così nel dritto e nella morale una pluralità di persone non è supposta come già esistente, ma si comincia dal dedurla; lo stesso aver l'uomo un corpo è dapprima dedotto, sebbene in maniera non troppo stringente.

La teoria del dritto (dritto di natura) è da Fichte fondata sul concetto dell'individuo. In primo luogo egli deduce il concetto del diritto nel seguente modo: un essere ragionevole finito non può porre sè stesso, senza ascriversi un'operosità libera. Col porre la sua facoltà di operosità libera l' essere ragionevole pone fuori di sè un mondo dei sensi, non potendo egli ascriversi un'operosità senza oggetti, sui quali esercitarla. Questa libera operosità d'un essere ragionevole suppone poi più in particolare altri esseri ragionevoli; perchè senza di questi egli non diverrebbe conscio della sua libera operosità. Noi abbiamo adunque una pluralità di liberi individui, dei quali ciascuno ha una sfera di libera operosità. Questa coesistenza di liberi individui non è possibile senza un rapporto di diritto. In quanto che ciascuno liberamente si guarda dall' oltrepassare la propria sfera, limitando così sè stesso, i liberi individui coesistenti si riconoscono vicendevolmente come esseri ragionevoli e liberi. Questo rapporto di reciprocanza intelligente e libera fra esseri ragionevoli, giusta il quale ciascuno limita la propria libertà, mediante il concetto della possibilità della libertà dell' altro, sotto la condizione, che l' altro limiti parimenti la propria in grazia della sua, è ciò che dicesi un *rapporto di dritto.* Laonde il principio supremo della teoria del dritto suona così: limita la tua libertà mediante il concetto della libertà di tutti gli altri esseri ragionevoli (persone) coi quali puoi aver commercio. — Dopo di avere in seguito investigato l'applicabilità di questo concetto di dritto e dedotto infine la corporeità, il lato antropologico dell'uomo, Fichte passa alla teoria del dritto propriamente detta. La teoria del dritto si divide in tre parti. 1) Dritti fondati nel solo concetto della persona, e che si chiamano dritti originarii. Il dritto originario è il dritto assoluto della persona di essere nel mondo dei sensi causa, e non già oggetto. In ciò si fonda a) il dritto della libertà personale (corporea), b) il dritto di proprietà. Ma ogni rapporto di dritto fra persone determinate è sottoposto alla condizione del reciproco riconoscimento. Ciascuno ha da limitare la quantità delle proprie azioni libere in

grazia della libertà dell'altro, e solo in quanto l'altro rispetta la mia libertà ho io pure da rispettar la sua. Posto adunque che l'altro non rispetti i miei dritti originarii, deve trovarsi una necessità meccanica, che assicuri i dritti della persona, e questo è 2) il *dritto di coazione*. Le leggi di coazione o penali han per iscopo, che dal volere un fine illegittimo segua il contrario del voluto, che ogni volontà illegale venga annullata ed il dritto rimesso nella sua integrità. A stabilire una così fatta legge di coazione ed un potere che generalmente costringa, i liberi individui debbon conchiudere un contratto fra loro. Un simile contratto è solo possibile in una comunità. Laonde il dritto di natura, o sia il rapporto di diritto tra uomini ed uomini presuppone 3) un *dritto di stato o pubblico*, vale a dire a) un libero contratto, un contratto politico-civile, col quale i liberi cittadini a vicenda si garentiscano i loro dritti; b) leggi positive, una legislazione civile, per mezzo della quale la volontà comune di tutti divien legge; c) un potere esecutivo, una potestà politica che mette in pratica la volontà comune, ed in cui si riuniscono in conseguenza sinteticamente la volontà privata e la comune. La conclusione delle vedute di Fichte in argomento di teoria del dritto è questa: da un lato stà lo stato di ragione (teoria filosofica del dritto), dall'altro lo Stato quale in effetti è divenuto (teoria positiva del dritto e dello Stato). Or sorge il problema di rendere lo stato di fatto sempre più adequato allo stato di ragione. La scienza che ha in mira quest'avvicinamento è la politica. Da nessuno stato di fatto è da esigersi una adequazione compiuta all'Idea. Ogni costituzione politica è legittima, sol che non renda impossibile il progresso al meglio; compiutamente illegittima è quella soltanto, che ha in mira di conservar tutto com'è.

L'Io assoluto della teoria della scienza nella teoria del dritto si è separato in una quantità infinita di persone giuridiche; il ricostituirlo ad unità è compito della morale. Dritto e morale son cose sostanzialmente diverse. È dritto la necessità esteriore di fare od omettere qualche cosa per non offendere la libertà altrui; la necessità interna di fare o tralasciar qualche cosa senza riguardi a fini esterni, costituisce la natura morale dell'uomo. E siccome la teoria del dritto è nata dal conflitto dell'istinto di libertà d'un soggetto coll'istinto di libertà d'un altro soggetto, così nasce pure la morale da un simile conflitto, non esterno però, ma interno, fra due istinti d'una stessa persona 1). L'essere ragionevole à l'istinto dell'assoluta indi-

pendenza, esso tende alla libertà per amore della libertà. Quest' istinto fondamentale è da chiamarsi l' istinto puro; esso dà ad un tempo il principio formale della morale, il principio dell'autonomia assoluta, dell'assoluta indeterminabilità da altri fuorchè dall'Io. Ma 2) siccome l'essere ragionevole in realtà è empirico e finito, siccome esso si contropone per natura un *non Io* e sè stesso come essere corporeo, così dimora in lui accanto all' istinto puro l'altro istinto empirico della propria conservazione, l'istinto di natura, che fa suo scopo, non la libertà, ma il godimento. Quest' istinto di natura per sè dà il principio materiale, eudemonico della tendenza al godimento per amor del godimento. I due istinti sembrano distruggersi a vicenda; nulladimeno dal punto di vista trascendentale essi sono lo stesso istinto originario dell'essere umano; imperocchè anche l'istinto della conservazione è emanazione della tendenza dell' *Io* alla spontaneità e non può essere annientato; tolto l'istinto di natura, verrebbe meno qualsiasi attività determinata, ogni azione consaputa. I due istinti sono in conseguenza da riunirsi, ma in modo che l'istinto naturale sia subordinato all'istinto puro. Questa riunione può aversi soltanto in una maniera d' agire, che pel contenuto (materia) miri al mondo dei sensi, come l'istinto di natura, ma che in quanto all'intezione finale abbia per iscopo la compiuta liberazione dal mondo dei sensi, come l'istinto puro vuole. Il compito non consiste già nel ritirarsi in modo semplicemente negativo dal mondo degli oggetti, per essere un *Io* che stà puramente da sè, tanto meno poi nel tendere al godimento; esso consiste invece in un agire positivo sul mondo dei sensi, che renda ognor più libero l'*Io*, ampliando sempre il potere di esso sul *non Io*, il dominio della ragione sulla natura. Questo tendere ad agir liberamente per divenir sempre più libero, è l'istinto morale composto dell'istinto naturale e dell'istinto puro. Non per tanto lo scopo finale dell'agire morale è riposto nell'infinità; esso non può esser raggiunto, perchè l'*Io* non può divenire indipendente da ogni limitazione, finchè deve rimanere intelligenza, *Io* consapevole di sè stesso. L'essenza dell'agire morale è in conseguenza da determinarsi così: ogni agire deve formare una serie di azioni, nella continuazione delle quali l'*Io* possa considerarsi come in procinto di avvicinarsi all'assoluta indipendenza. Ogni azione deve formare un membro di questa serie; non vi sono azioni indifferenti; esser continuamente accinto ad operare nei termini di questa serie, è la nostra destinazione morale. Il principio adunque della morale si è:

compi sempre la tua destinazione! — Guardando al lato formale, soggettivo, appartiene all'agire morale l'essere un agire libero, intelligente, secondo concetti: sii libero in tutto ciò, che fai, per divenir libero! Noi non dobbiamo seguir ciecamente nè il puro istinto d'indipendenza, nè l'istinto di natura; noi dobbiamo agire soltanto con la chiara coscienza, che una data cosa si appartiene alla nostra destinazione, o è nostro dovere; noi dobbiamo adempire il dovere per amor del dovere. Gl'impulsi ciechi del nostro istinto naturale incorrotto, la simpatia, la compassione, la filantropia e cose simili, richiedono bensì quello stesso, che da noi esige l'istinto puro, per l'originaria identità dei due istinti. Ma come semplici impulsi di natura essi sono immorali; l'istinto morale à causalità, come se non l'avesse, dappoichè il suo comando suona: sii libero! Solo agendo liberamente secondo il concetto del dovere assoluto, l'essere ragionevole è assolutamente indipendente; l' azione determinata del dovere è la sola che presenti questo stato dell'essere puramente ragionevole. La condizione formale delle nostre azioni è quindi: agisci sempre secondo il miglior convincimento del tuo dovere; o: agisci secondo la tua coscienza. Il criterio assoluto della giustezza del nostro convincimento è un sentimento della verità e della certezza. Questo sentimento immediato non inganna mai, stantechè, senza la piena concordanza del nostro *Io* empirico e del puro ed originario, non esiste. — Di qui prendendo le mosse, Fichte passò a sviluppare la moralità in particolare o la teoria dei doveri, che noi dobbiamo intanto tralasciare.

Fichte à trattato la *teoria della religione* nello scritto innanzi cennato: « Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo » e nelle scritture apologetiche seguitene. L 'ordine morale del mondo, dice Fichte, è il Divino che noi ammettiamo. Col ben fare, questo Divino si fa vivo e reale in noi; ciascuna delle nostre azioni si compie, presupponendo che il fine morale debba mandarsi ad effetto nel mondo dei sensi, perchè voluto da un ordinamento superiore. La fede in così fatto ordine del mondo è la fede intiera e compiuta: imperocchè l' ordine morale vivente ed operante è Dio stesso; noi non abbiamo bisogno di altro Dio, nè altro possiamo concepirne. Nella ragione non s'incontra motivo da uscire da quell'ordine morale del mondo ed ammettere un essere distinto quale causa e fondamento di esso. Quell'ordine è dunque accidentale? Esso è il primo assoluto d'ogni conoscenza oggettiva. Che se si volesse argo-

mentare dall' ordinamento ad un ordinatore, che si ammetterebbe propriamente? Questo essere dovrebb' esser diverso da voi e dal mondo, dovrebbe operare nel mondo secondo concetti, e quindi esser capace di concetti, aver personalità e coscienza. Or che cosa chiamate voi personalità e coscienza? Senza dubbio ciò che avete trovato in voi stesso, imparato a conoscere in voi stesso e designato con questo nome. Che poi voi non possiate assolutamente pensar ciò senza limitazione e finità, può mostrarvelo la menoma attenzione che diate alla costruzione di questo concetto. Voi dunque con la giunta di quel predicato fate di quest' essere un essere finito, un vostro eguale, ed invece di pensare, come volevate, un Dio, non avete che moltiplicato voi stesso. Il concetto di Dio come d'una sostanza particolare è impossibile e contraddittorio. Dio esiste in se, solamente come ordine morale del mondo. Ogni fede in cosa divina, che contenga più del concetto dell'ordine morale del mondo, è per me un orrore, e sovranamente indegna d'un essere ragionevole. — Sotto questo punto di vista, come sotto quello di Kant, moralità e religione sono naturalmente tutt'uno, sono entrambe un abbrancare il soprassensibile, la prima col fare, la seconda col credere. Questa «religione del lieto ben fare» Fichte à poscia più ampiamente sviluppata nei scritti a difesa contro l' accusa di ateismo. Egli à perfino sostenuto che fuor dei principii della nuova filosofia nient'altro possa ripristinar fra gli uomini il decaduto sentimento religioso e porre in luce la natura intima della dottrina cristiana. È nell' « appello al pubblico » che egli segnatamente cerca di dimostrare quest' assunto. Ivi dice: La risposta alle domande: che cosa è buono? che cosa è vero? è lo scopo del mio sistema filosofico. Esso sostiene in primo luogo, che qualche cosa di assolutamente vero e buono vi sia; qualche cosa che arresta e vincola il libero volo del pensiero. Inestinguibile risuona nell'uomo la voce, che qualche cosa sia dovere ed assolutamente debba pertanto esse fatto. Per questa disposizione del nostro essere si apre a noi un mondo del tutto nuovo, noi abbiamo un'esistenza superiore, indipendente dalla natura e soltanto in noi stessi fondata. Questo assoluto bastar della ragione a sè stessa, questo compiuto affrancamento da ogni dipendenza, io chiamo beatitudine. Quale unico, ma infallibile mezzo di beatitudine, la mia coscienza m'indica l'adempimento del dovere. M'è forza dunque fermamente credere che una regola, un ordine esiste, secondo cui la maniera di pensare pura, morale, rende necessariamente beato. Che

l'uomo, il quale afferma la divinità della sua ragione, si appoggi alla fede in quest'ordine d'un mondo morale, consideri ciascuno dei suoi doveri come una disposizione di quest'ordine, abbia per buona, cioè per beatificante, ogni conseguenza di esso e di tutto cuore vi si sottoponga, è assolutamente necessario, è la sostanza della religione. Genera in te il sentimento del dovere e conoscerai Dio e fin da questa terra, nel mondo dei sensi, ti troverai nella vita eterna.

II. — La filosofia di Fichte nella sua forma posteriore.

Nella primitiva teoria della scienza di Fichte pur ora da noi esaminata si trova tutto ciò che da lui è stato prodotto di più importante in fatto di filosofia speculativa. In seguito, dopo la sua partenza da Iena, il suo sistema si trasformò gradualmente per varie ragioni. In parte era difficile il mantenere l'idealismo risentito della teoria della scienza; d'altra parte la filosofia della natura di Schelling venuta in luce nell'intervallo non restò senza influenza sulla maniera di pensare di Fichte, comunque costui abbia negata questa influenza ed abbia anzi appiccato con Schelling un'aspra controversia di proprietà letteraria sul proposito; contribuiron da ultimo a modificare il di lui concetto del mondo le di lui circostanze non troppo felici. Gli scritti di Fichte di questo secondo periodo trattano in massima parte argomenti popolari e son destinati ad un pubblico misto. Èssi portano tutti l'impronta del suo spirito acuto e del suo alto sentimento virile, ma non ànno l'originalità ed il rigore scientifico dei suoi scritti primitivi; anche quelli tra essi, che sono scientifici, non soddisfano alle esigenze, che egli stesso avea con tanta severità imposto a sè stesso ed agli altri, in fatto di costruzione genetica e di metodo filosofico. Le sue nuove teorie sembrano piuttosto un tessuto lassamente connesso delle sue antiche idee soggettivo-idealiste e delle sopraggiunte oggettivo-idealiste, sicchè Schelling potette definirle come un perfetto sincretismo ed ecclettismo. Ciò che distingue il suo nuovo punto di vista è il passaggio che tenta dall'Idealismo soggettivo al Panteismo oggettivo (con qualche reminiscenza neoplatonica), dall' *Io* della sua filosofia precedente all' assoluto o al pensiero di Dio. Iddio, il concetto del quale prima egli avea posto alla fine del suo sistema solamente nella dubbia forma d'un ordine morale del mondo, ora diviene per lui principio assoluto ed unico elemento della sua filosofia. Laonde questa filosofia prese un tutt'altro

colore. La severità filosofica diede il passo alla mitezza religiosa; in luogo dell'*Io* e del dovere, la vita e l'amore furono i tratti fondamentali della sua filosofia; una predilezione per le espressioni mistiche ed immaginose prese il posto dell'acuta dialettica della teoria della scienza. Singolarmente caratteristico per questo secondo periodo della filosofia di Fichte è la propensione di essa alla religione ed al Cristianesimo, massimamente nello scritto: « istruzione per la vita beata ». Fichte sostiene in esso, che la sua nuova dottrina sia pure la dottrina del Cristianesimo ed in particolare quella dell'evangelo di Giovanni. Secondo lui quest'evangelo è la vera sorgente del Cristianesimo, essendo rimasti gli altri apostoli mezzo Giudei ed avendo lasciato intatto l'errore fondamentale del Giudaismo, la dottrina cioè d' una creazione temporanea del mondo. Special valore attribuisce Fichte alla prima parte del prologo di Giovanni, nella quale dice, che sia confutata la creazione del mondo dal niente e presentata una rivelazione eterna come Dio ed esistente per necessità fondata nella natura di Dio stesso. Al contrario ciò che il prologo dice dell'incarnazione del Logos nella persona di Gesù, secondo Fichte non à che un valore storico. Il punto di vista assoluto ed eternamente vero è, che in tutti i tempi la parola eterna diviene carne come in Gesù Cristo, acquista un'esistenza personale sensibile ed umana in chiunque vivamente vede la sua unità con Dio ed in lui abbandona di fatto la sua vita individuale alla vita divina. L' intiera comune, il primo nato come l'ultimo nato, si affonda nell'unica sorgente comune della vita di tutti, nella Divinità. E così allora il Cristianesimo, ponendo il suo scopo come raggiunto, si confonde alla sua volta con la verità assoluta, e pretende persino, che ciascuno deve giungere all'unità con Dio. Finchè l'uomo desidera tuttavia di essere qualche cosa da sè, Dio non va a lui, giacchè nessun uomo può diventare Dio. Appena che poi egli si annienta affatto, rimane solo Dio ed è tutto in tutto. L'uomo non può farsi Dio, ma può come la propria negazione annientar sè stesso ed allora s'innabbissa in Dio.

Il risultato del suo filosofare progredito Fichte compendia brevemente e chiaramente nei seguenti versi, che prendiamo da due sonetti trovati dopo la sua morte.

L'eterno Uno.

Vive nella mia vita, vede nel mio vedere. —
Niente è fuor che Dio, e Dio non è altro che vita.
L'invoglio si solleva innanzi a te.
Esso è il tuo Io: muoia ciò che deve annientarsi;
È solo Dio ciò che continua a vivere nelle tue aspirazioni.
Guarda ciò che sopravvive alle tue aspirazioni:
Ecco l'invoglio ti si mostra come invoglio,
E tu vedi la vita divina senza velo.

§ 43. — Herbart.

Giov. Federico Herbart (n. 1776 in Oldenburgo, 1805 professore di filosofia in Gottinga, dal 1808 successore di Kant in Königsberg, nel 1833 chiamato in Gottinga, dove morì nel 1841) à tentato un particolare sviluppamento della filosofia di Kant, notabile sotto varii aspetti. La filosofia di Herbart si distingue dalla massima parte degli altri sistemi col prendere sopra di sè, come la filosofia Kantiana, l'investigazione critica e l'elaborazione dell'esperienza soggettiva, invece di assumere come suo principio un'idea di ragione. Essa è parimenti Criticismo, ma con risultati particolari, del tutto diversi da quelli di Kant. Epperò essa prende nella storia della filosofia una posizione isolata pei suoi principii: quasi tutt'i sistemi precedenti non sembrano ad essa momenti della vera filosofia, ma tentativi falliti. Essa mostrasi specialmente ostile alla filosofia tedesca posteriore a Kant, massimamente poi alla filosofia naturale di Schelling, nella quale non sa vedere che chimere e sogni; qualche punto di contatto à piuttosto con la filosofia di Hegel, della quale forma intanto il polo opposto.— Noi diamo un breve cenno dei pensieri principali di questa filosofia.

1) *Base e punto di partenza della filosofia* secondo Herbart è il modo comune di veder le cose, il sapere sperimentale. Un sistema filosofico non è altro che un tentativo, che un pensatore fa, di sciogliere talune quistioni propostesi. Ogni quistione da farsi in filosofia deve in tutto e per tutto riferirsi ai dati di fatto e sorgere da essi, non essendovi per l'uomo altro campo originario di certezza, che l'esperienza. Ogni filosofare deve prender da essa le sue mosse. Il pensiero deve rimettersi ai concetti d'esperienza; non il pensiero deve

guidare i concetti d'esperienza, ma i concetti il pensiero. L'esperienza è adunque oggetto e fondamento esclusivo della filosofia; ciò, che non è dato dall'esperienza, non può essere oggetto del pensiero, ed è impossibile effettuare un sapere, che oltrepassi i limiti dell'esperienza.

2) Il materiale d'esperienza è certamente base della filosofia, ma come *dato* esso stà tuttavia fuori della stessa. Or si domanda, qual'è il primo fatto o il principio della filosofia? Il pensiero à prima da liberarsi dall'esperienza e da venire in chiaro sulla difficoltà dell'investigazione. Pertanto, *il principio della filosofia*, nel quale il pensiero si solleva di sopra ai dati dell'esperienza, è la riflessione dubitativa o la Schepsis. La schepsi è bassa o alta. La bassa mette solo in dubbio, se le cose sieno così, come ci sembrano, l'alta trascende la forma del fenomeno e domanda in generale, se qualche cosa esiste. Essa p. e. mette in dubbio la successione nel tempo; essa chiede in fatto di finalità delle forme degli oggetti naturali, se la finalità è avvertita o aggiunta dal pensiero e così via via. Così vengono successivamente in discussione i problemi, che formano la materia della metafisica. Il risultato della Schepsi non è quindi negativo, ma positivo. Il dubitare non è altro, che pensare i concetti d'esperienza, che sono la materia della filosofia. Or in virtù di questo riflettere la Schepsi ci mena a conoscere, che i concetti d'esperienza, comunque relativi a dati di fatto, pur non ànno un contenuto pensabile, esente da logiche assurdità.

3) La metafisica, secondo Herbart, è la scienza dell'intelligibilità dell'esperienza. Finora noi abbiamo acquistato una doppia cognizione. Da un lato tenghiamo per fermo, unica base della filosofia esser l'esperienza: dall'altro il dubbio à scosso l'indubitabilità di essa. Ora in primo luogo il dubbio è da mutarsi in conoscenza positiva dei problemi metafisici. L'esperienza c'importuna con concetti, che non si possono pensare, tali cioè, che veramente l'intelligenza comune pensa, ma con pensieri oscuri e confusi, che non separano e confrontano i segni ripugnanti. Il pensiero assottigliato al contrario, l'analisi logica trova nei concetti d'esperienza (p. e. tempo, spazio, divenire, movimento ed altri simili) trova, dico, contraddizioni, segni che si contraddicono e si negano a vicenda. Or che v'è da fare? Rigettati non possono essere questi concetti, essendo dati di fatto, e non potendo noi attenerci che ai dati di fatto; conservarli non si può, non essendo pensabili, logicamente effettuabili. L'unico espe-

diente, che resti, è quello di riformarli. ***La riforma dei concetti d'esperienza***, il metter fuori di essi la contraddizione, è l'atto proprio della speculazione. I problemi più determinati, che offrono una contraddizione, e della soluzione dei quali à quindi ad occuparsi la metafisica, sono stati già messi a giorno dalla Schepsi; i più importanti fra essi sono quelli dell'inerenza, del mutamento e dell'*Io*.

Il rapporto fra Herbart ed Hegel è di preferenza in questo punto chiaro. Essi son d'accordo sulla natura contraddittoria delle determinazioni del pensiero e dei concetti d'esperienza. Ma da questo in poi si dividono. L'essere una contraddizione interna, dice Herbart, è appunto la natura di questi concetti, come di tutte le cose; il divenire p. e. è in sostanza l'unità dell'essere e del non essere e cose simili. Questo è impossibile, risponde Hegel, finchè à valore il principio di contraddizione; se i concetti d'esperienza contengono una contraddizione interna, la colpa non è del mondo oggettivo, ma del soggetto concepente, il quale deve portar riparo al difetto del suo concepimento, riformando i concetti e mettendo fuori di essi la contraddizione. Herbart fa colpa d'empirismo alla filosofia di Hegel, in quanto che essa accetta immutati dall'esperienza i contraddittorii concetti che questa fornisce, e pur vedendo la loro contraddittoria natura li considera come giustificati, appunto perchè dati empirici, ed in grazia loro riforma persin la logica. Hegel ed Herbart stanno fra loro come Eraclito e Parmenide (confr. § 6 e 7).

4) Da questo punto Herbart procede ai suoi « Reali » nel seguente modo. La scoverta di contraddizione in tutti i nostri concetti d'esperienza potrebbe spingerci in braccia ad un assoluto scetticismo e farci disperar della verità. Ma tosto ci si mostra con evidenza, che se in generale fosse negata l'esistenza d'ogni cosa reale, sarebbero abolite ad un tratto l'apparenza, la sensazione, la rappresentazione, il pensare. Noi dunque possiamo ammettere tanto accennamento all'essere per quanto abbiamo di apparenza. Ai dati dell'esperienza non possiamo certamente ascrivere un essere vero, che sia in sè e per sè, essi non sono per sè soltanto, ma solamente appoggiati ad altro, o esistenti in altro o per mezzo di altro. *L'essere vero* è un essere assoluto, che come tale esclude ogni *relatività*, ogni ***dipendenza***, è ***posizione assoluta***, che non aspetta d'esser *posta* da noi, e che noi non abbiamo che da riconoscere. In quanto quest'essere è apposto ad una qualche cosa, a questa si appartiene la realtà. L'essere vero adunque è sempre un *quale*, una qualche cosa che si considera *es-*

sere. Or affinchè questo che si *pone* corrisponda alle condizioni, che debbono incontrarsi nel concetto della posizione assoluta, il *che* del Reale deve pensarsi a) come assolutamente positivo o affermativo, cioè senza negazione o limitazione, che annulli di nuovo l'assolutezza; b) come assolutamente semplice, vale a dire non come pluralità o come affetto da interne contraddizioni; c) come indeterminabile per via di concetti di grandezza, cioè non come *quantum*, come divisibile, com'esteso nel tempo e nello spazio, epperò neppure come grandezza continua, come *continuum*. È poi da tenersi sempre per fermo, che quest'essere o questa realtà assoluta non è semplicemente pensata, ma sta da sè, è fondata sopra sè stessa, ed il pensiero non deve fare che riconoscerla. Il concetto di quest'essere serve di fondamento a tutta la metafisica di Herbart. Eccone un esempio. Il primo problema da sciogliersi in metafisica è quello dell'inerenza, la cosa coi suoi contrassegni. Ogni cosa percepibile si presenta ai sensi come un complesso di parecchi contrassegni. Ma tutte le qualità delle cose, date nella percezione, son relative. Noi p. e. indichiamo il suono come una qualità d'un corpo. Esso risuona — ma non senz'aria; che cos'è dunque siffatta qualità nello spazio vuoto d'aria? Esso è pesante, ma solo sulla terra. È colorato, ma non senza luce; or, all'oscuro com'è questa qualità? Inoltre la pluralità delle qualità non si confà coll'unità dell'oggetto. Tu domandi: che è questa cosa? e ti si risponde con la somma dei contrassegni: è molle, bianca, sonora, pesante, mentre si parlava di una, non di più cose. La risposta indica ciò che la cosa à, non ciò che è. Oltreciò la serie de'contrassegni è sempre incompiuta. Il *che* di una cosa non può dunque stare nè nelle singole qualità date, nè nella unità di esse. La risposta che ci rimane è questa: la cosa è l'ignoto che si *pone* a rappresentare le posizioni esistenti nelle qualità date, in breve, è la sostanza. Imperocchè se separiamo i contrassegni, che la cosa deve avere, per vedere che è la cosa puramente in sè, troviamo, che nulla rimane, e ci accorgiamo: che il complesso appunto dei contrassegni, la loro unione in un tutto, era solamente quello che noi propriamente consideravamo come la cosa. Siccome poi ogni apparenza accenna ad un *Reale* determinato, e però debbono esser posti tanti *Reali*, per quante apparenze si ànno, così noi abbiamo da considerare il *Reale*, che serve di fondamento alla cosa coi suoi contrassegni come un complesso di parecchie sostanze semplici o monadi, la di cui qualità è del resto diversa in diversi. L'aggruppamento ricorrente di queste

monadi, conosciuto mediante l'esperienza, si tiene da noi in conto di una cosa. Diamo adesso un rapido sguardo alla forma, che i concetti fondamentali metafisici prendono dal concetto fondamentale dell'essere. In primo luogo è il concetto di causalità, che non può esser mantenuto nella sua forma comune. Nel fatto noi avvertiamo tutt'al più la successione, ma non la necessaria connessione della causa coll'effetto. La causa stessa non può essere nè trascendente, imperocchè azioni reali d'un Reale sull'altro contraddicono al concetto della realtà assoluta, nè immanente, imperocchè in questo caso la sostanza dovrebbe esser pensata come tutt'una coi suoi contrassegni, ciò che contraddice alle ricerche sulla cosa ed i suoi contrassegni. Tanto meno può esser cercata nel concetto del Reale la ragione, per cui esseri determinanti sono l'uno accanto all'altro, imperocchè il Reale è l'immutabile assoluto. Il concetto di causalità non può dunque venir altrimenti spiegato, se non pensando ciascuno da sè i molti Reali, che servono di fondamento ai contrassegni, come altrettante cause di un'apparenza proporzionatamente molteplice. Al concetto di causalità è connesso il problema del mutamento. Ma siccome per Herbart non v'à luogo a mutamento interno, a determinazione di sè stesso, a divenire ed a vivere, siccome le monadi in sè sono e rimangono immutabili, così esse non *diventano* diverse per qualità, ma *originariamente son* l'una dall'altra diverse e *mantengon* ciascuna la propria qualità senza qualsiasi mutamento. Laonde il problema del mutamento non può essere altrimenti sciolto, che con la teoria dei turbamenti e della propria conservazione degli esseri. Se intanto la sola cosa, che può dirsi accadere, non semplicemente in modo apparente ma reale, nell'essere delle monadi, si riduce alla « propria conservazione » come ultimo barlume d'un'attività e manifestazione di vita, pur la quistione è sempre quella di sapere, come sia da spiegarsi l'apparenza almeno del mutamento. A quest'uopo son necessarie due risorse, quella delle viste accidentali, e l'altra dello spazio intelligibile. Le viste accidentali, espressione presa dalla matematica, in rapporto al presente problema significano questo: uno stesso concetto, senza essere menomamente mutato nella sua sostanza, può venir considerato in relazioni molto diverse con gli altri esseri — una linea dritta o come raggio, o come tangente, un tuono o come armonico, o come disarmonico. Or in virtù di queste viste accidentali, nel considerare ciò che realmente accade nella monade quando si rauna con mo-

nadi d'opposta qualità, si può venire a tal vista, che da una parte faccia fede d'un accadere effettivo, ma dall'altra non addossi alcun effettivo mutamento allo stato primitivo di essa. (Un color grigio p. e. accanto al nero sembra bianco, ed accanto al bianco, nero, senza che la sua qualità si muti). Lo spazio intelligibile è l'altra risorsa, che si à, pensando dello stesso essere tanto l'assieme, quanto il non asssieme. Mediante questa risorsa vengono segnatamente eliminate le contraddizioni dal concetto del movimento. È infine chiaro. che i concetti della materia e dell'Io, del ritoccamento o sia spiegazione psicologica dei quali si occupa il resto della metafisica, sieno, al pari di quelli finora considerati, tanto contradditorii fra loro, quanto inconciliabili col concetto fondamentale del Reale; imperocchè nè dalle monadi, che non occupano spazio, può formarsi un essere così esteso, come la materia, e cadono con questa i consueti concetti (apparenti) di spazio e di tempo, nè possiamo lasciare senza ritoccamento il concetto dell'Io, che rappresenta il concetto contraddittorio della cosa con molti e variabili contrassegni (stati, forze, facoltà).

I « Reali » di Herbart ricordano la teoria degli atomi e degli Atomisti (conf. § 9, 2.), quella dell' *Uno e del Tutto* degli Eleati (conf. § 6) e la monadologia di Leibnitz. Essi non pertanto son diversi dagli atomi in questo, che loro non spetta il predicato dell'impenetrabilità. Allo stesso modo che un punto matematico può concepirsi esattamente coincidere con altri nell' istesso sito, le monadi di Herbart possono figurarsi nello stesso spazio. Sotto questo aspetto il Reale di Herbart è somigliante all'*Uno* eleatico: entrambi son semplici e da concepirsi nello spazio intellettuale, ma v'è la sostanziale differenza, che le sostanze di Herbart esistono nella pluralità, son diverse le une dalle altre, e formano pure controposti. Con le monadi di Leibnitz sono state anche altre volte confrontate le quantità semplici di Herbart; ma le monadi di Leibnitz sono essenzialmente capaci di rappresentazioni, sono esseri che ànno stati interni, mentre secondo Herbart all'essere non appartiene nè l'avere rappresentazioni, nè qualsiasi altro stato interno.

5) Alla metafisica si rannoda la *filosofia naturale* e la *psicologia*. Nella prima egli mostra, come i fenomeni più importanti, la repulsione, l'attrazione, i rapporti chimici ed altro simile, sieno spiegabili colla sua metafisica e solo per mezzo di essa. La seconda esamina l'anima ed anzitutto l'Io. L'Io è in primo luogo un problema

metafisico, perchè contiene contraddizioni. L'Io è inoltre un problema psicologico, in quanto che deve spiegarsene l'origine. In primo luogo adunque vengono in esame quelle contraddizioni, che stanno nell'identità del soggetto e dell'oggetto. Il soggetto pone sè stesso ed è così a sè stesso oggetto. Quest'oggetto che vien posto non è poi altro che il soggetto che lo pone. L'Io è così, come dice Ficthe, soggetto-oggetto ed è come tale ripieno delle più aspre contraddizioni, dappoichè soggetto ed oggetto non potran mai senza contraddizione passare per una stessa cosa. L'Io è intanto cosa di fatto e non può esser messo in disparte, ma dev'essere liberato dalla contraddizione. Questo si avvera, concependo l'Io come quello che si rappresenta le cose, e comprendendo le varie sensazioni, pensieri e cose simili sotto il comune concetto della mutabile apparenza. In questa guisa si à qui una soluzione simile a quella del problema dell'inerenza. Siccome in questo problema la cosa è stata concepita come un complesso di tanti Reali, quanti sono i contrassegni di essa, così è pure dell'Io in questo caso; nell'Io poi ai contrassegni corrispondono stati interni e rappresentazioni. A questo modo ciò che siam soliti di chiamar Io, non è altro che l'anima. L'anima dunque, come monade, come quella che è assolutamente, è semplice, eterna, inestinguibile, indestruttibile, ed in questa determinazione è inclusa la sua eterna durata. Partendo da questi dati, la polemica di Herbart si diffonde sul procedere della filosofia comune, quando ascrive all'anima talune forze e facoltà. Ciò che accade nell'anima al contrario non è altro, che propria conservazione, la quale non può esser moltiplice e mutabile, che in opposizione ad altri Reali. Le cause di questi stati mutabili sono adunque questi altri Reali, che entrano variamente in conflitto con la monade-anima, e generano così quell'infinita molteplicità apparente di sensazioni, rappresentazioni ed affezioni. Questa teoria della propria conservazione serve di fondamento a tutta la psicologia di Herbart. Cio che la psicologia comune disegna con le parole sentire, pensare, rappresentare, sono differenze specifiche nella conservazione propria dell'anima; esse non indicano propriamente stati dello stesso essere interno, reale, ma solamente rapporti trai Reali, rapporti che entrando in un tempo da molti lati, a vicenda si annullano, si favoriscono, si modificano. La coscienza è la somma di questi rapporti, nei quali l'anima stà verso altri esseri. I rapporti poi con gli oggetti e le corrispondenti rappresentazioni non sono tutti egualmente

forti, l'uno scaccia, distende, oscura l'altro, costituendo una relazione di equilibrio, che può calcolarsi con la teoria della statica. Non però le rappresentazioni soppresse dileguansi affatto, ma aspettano alla soglia, per così dire, della coscienza il momento favorevole, nel quale sia loro permesso di rialzarsi, si riuniscono con rappresentazioni affini e con forze riunite s'inoltrano. Questo movimento delle rappresentazioni egregiamente descritto da Herbart, può esser calcolato con le leggi della meccanica — ed è la nota applicazione di Herbart della matematica alla teoria empirica dell'anima. Le rappresentazioni spinte indietro, aspettanti alla soglia della coscienza, operanti solamente all'oscuro, delle quali noi non siam conscii che a mezzo, sono i sentimenti. Essi esternansi come desiderii, secondo il maggiore o minore successo de'loro sforzi a cacciarsi innanzi. Il desiderio diventa volontà, quando gli si unisce la speranza del successo. La volontà non è una facoltà particolare dello spirito, ma è soltanto riposta nel rapporto delle rappresentazioni dominanti con le altre. La forza di risoluzione, il carattere dell' uomo dipende principalmente dalla circostanza, che una certa massa di rappresentazioni si tiene durevolmente nella coscienza ed indebolisce altre rappresentazioni o vieta loro di por piede sulla soglia della coscienza.

6) L'importanza della filosofia di Herbart stà nella sua metafisica e psicologia. Le altre sfere ed attività dello spirito umano, il dritto, la morale, lo stato, l'arte, la religione non ricevono da essa quasi nulla, ed abbenchè neppure in queste materie manchino osservazioni eccellenti, pur queste non son connesse con i principii speculativi del sistema. Herbart isola in principio le singole scienze filosofiche, segnatamente differenzia col massimo rigore la filosofia teoretica e la pratica. Egli critica la tendenza all'unità in filosofia, tendenza che à dato occasione ai più grandi errori, perchè le forme logiche, metafisiche ed estetiche sono affatto disparate. L'etica, o per dir meglio tutta l'estetica à da trattare oggetti, nei quali ha luogo un'evidenza immediata, che è straniera alla metafisica per tutta la sua natura, imperocchè in questa ogni sapere dev' esser conquistato in primo luogo coll'allontanamento dell' errore. I giudizi estetici, sui quali riposa la filosofia pratica, sono indipendenti dalla realtà di qualsiasi oggetto, di sorta che fra i più forti dubbii metafisici risulta la luce della loro certezza immediata. Gli elementi morali, dice Herbart, sono rapporti volontarii aggredevoli o disaggredevoli. E così

presso lui tutta la filosofia pratica si fonda sopra giudizii estetici. Il giudizio estetico è un giudizio necessario ed immediato, che senza prova attribuisce agli oggetti il predicato dell'eccellenza o biasimevolezza. — In questo punto la differenza tra Herbart e Kant è massima.

Nell'assieme la filosofia di Herbart può esser designata come una continuazione della monadologia di Leibnitz, piena di costante acutezza, ma senza fecondità interna e capacità di sviluppamento.

§ 43. — Schelling.

Da Ficthe è uscito Schelling. Noi possiamo senz'altra introduzione passare all'esposizione della filosofia di costui, essendo che la provvenienza di essa da quella di Fichte fa parte della sua storia, e trattandosi di questa si verrà pure a parlare di quella.

Federico Guglielmo Schelling nacque il 27 gennaio 1775 a Leonberg nel Würtemberghese. Sviluppatosi molto per tempo, fin dal suo quindicesimo anno di età fece parte del seminario teologico di Tubinga, dove si dedicò in parte alla filologia ed alla mitologia, in parte ed in modo particolare alla filosofia Kantiana. Durante il tempo dei suoi studii fu in relazioni personali con *Holderlin* ed *Hegel*. Schelling si è fatto conoscere come scrittore ben per tempo, la prima volta nel 1792, in occasione di promozione, con una dissertazione sul terzo capitolo della Genesi, nella quale egli dà un' interessante interpretazione filosofica al racconto mosaico del peccato originale. Nell'anno seguente 1793 vide la luce un suo trattato di argomento analogo sui « Miti e filosofemi del mondo antichissimo nelle cose memorabili di Paolo ». All'ultimo anno della sua dimora in Tubinga (1794-1795) appartengono i due scritti filosofici « sulla possibilità di una forma della filosofia in generale » e « dell'*Io* come principio della filosofia o dell'assoluto nel sapere umano. » Dopo aver compiuto i suoi studii universitarii, Schelling si recò a Lipsia qual'educatore della baronessa di Riedesel, e subito dopo in Iena, dove divenne scolaro e collaboratore di Fichte. Dopo la partenza di Fichte da Iena egli ne prese il posto di professore di filosofia, ed allontanandosi oramai dal punto di vista di lui, cominciò a sviluppare di mano in mano le sue particolari vedute. In Iena pubblicò segnatamente la gazzetta di fisica speculativa ed in comune con Hegel il giornale critico di filosofia. Nell'anno 1803 andò in Wurzburg qual pro-

fessore ordinario di filosofia, nel 1807 in Monaco qual membro ordinario dell'accademia delle scienze recentemente eretta. Nell' anno seguente fu fatto segretario generale delle arti del disegno, in seguito dopo l'erezione dell'università di Monaco, professore della stessa. Presidente dell'accademia di Monaco dopo la morte di Iacobi, si stabilì nel 1841 in Berlino, dove à talvolta letto in pubblico, specialmente in materia di « filosofia della mitologia » e di « rivelazione ». Negli ultimi dieci anni Schelling non à pubblicato niente di grande. La pubblicazione di tutte le sue opere non è cominciata prima della sua morte, avvenuta nel 1854, a' 20 agosto in Nayatz, ed è terminata nel 1861. Dieci volumi contengono le cose scritte in principio e rimaste in parte non stampate, i quattro ultimi, le lezioni dei suoi ultimi tempi. La filosofia di Schelling non è un sistema chiuso, finito, al quale i singoli scritti riferiscansi come parti, essa è in sostanza, come la filosofia platonica, storia d'un' evoluzione, la serie dei gradi di coltura, pei quali è passato il filosofo nel suo interno. Invece di trattare sistematicamente le singole scienze dal punto di vista del suo principio, Schelling à sempre ricominciato da capo, à tentato sempre nuove fondazioni, nuovi punti d'appoggio, riattaccandosi per lo più (come Platone) a filosofemi precedenti (Fichte, Spinoza, Neoplatonismo, Leibnitz, Giac. Böm, gnosticismo), che egli ciascuno alla sua volta si è ingegnato d'intrecciare nel suo sistema. Un' esposizione quindi della filosofia di Schelling dev' esser regolata dalla considerazione della cennata particolarità, ed i singoli periodi di essa debbono esser presi in esame separatamente, secondo la successione dei singoli gruppi di scritti.

1. — Primo periodo; provenienza di Schelling da Fichte.

Il punto di partenza di Schelling fu Fichte, al quale nei suoi primi scritti risolutamente aderì. Nel suo scritto « sulla possibilità d'una forma della filosofia » egli mostra la necessità d'un supremo principio, che dice, Fichte avere stabilito il primo. Nell'altro scritto « sull'*Io* » Schelling dimostra, come l'ultimo fondamento del nostro sapere stia solamente nell'*Io* e che però qualunque vera filosofia debba essere Idealismo. Se il nostro sapere deve avere realtà, fa bisogno d'un punto, nel quale Idealità e Realtà, Pensare ed Essere identicamente coincidano, e se fuori del nostro sapere una qualche cosa più alta esistesse che ne fosse anche la condizione, se il sapere non

fosse in conseguenza esso stesso la cosa più alta, non potrebbe essere assoluto. Fichte considerò questo scritto come comentario della sua teoria della scienza : ma in esso già trovasi qualche cosa, che accenna al posteriore punto di vista di Schelling, segnatamente là dove egli accentua con energia l'unità di tutto il sapere, la necessità, che delle diverse scienze alla fine si faccia una cosa sola. Nelle « lettere sul Dogmatismo ed il Criticismo, » 1795, Schelling disputa contro quei Kantiani, che dal punto di vista critico-idealista del maestro ricadono nell'antico Dogmatismo. Nel tempo stesso egli diede, nel giornale di Fichte e Niethammer, 1797-1798, una rivista generale della novissima letteratura filosofica in una serie di articoli scritti dal punto di vista di Fichte. Nulladimeno egli già comincia ad indirizzare la propria attenzione alla deduzione filosofica della natura, benchè cercando egli ad ogni modo di far questa deduzione della natura dall'essere dell'*Io*, continui così ad esser tutto Fichtiano. Nelle « idee d'una filosofia della natura » messe in iscritto poco tempo appresso, 1797, e nello scritto « Dell' anima del mondo », 1798, egli proseguì lo sviluppamento di queste sue vedute di filosòfia naturale. I suoi pensieri principali, come trovansi esposti nei tre scritti or nominati, sono i seguenti. L'origine prima del concetto di materia dipende dalla natura dell'intuizione dello spirito umano. L'animo è l'unità d'una forza illimitata e limitativa. La mancanza di limitazione e la limitazione assoluta renderebbero egualmente impossibile la coscienza. Solamente in quanto la forza, che tende all'illimitato, vien limitata dalla forza opposta, e la limitata stessa vien poi all'opposto liberata dei suoi limiti, solo così è concepibile il sentire, il percepire, il conoscere. Solo l' antagonismo delle due forze, e però l'unità loro relativa, continuamente in formazione, è l'animo vero. Così è pure nella natura. Non è la materia come tale il Primo, bensì le forze di cui essa costituisce l'unità. Essa non è da concepirsi, che come il prodotto continuo dell'attrazione e repulsione, e non mica in una crassezza inerte, come suole immaginarsi; il Primitivo sono quelle forze. La forza poi è quasi l'immateriale nel materiale. Nella natura è forza ciò che può confrontarsi allo spirito. A questo modo tanto l'animo, quanto la materia, rappresentano lo stesso conflitto di forze opposte, epperò debbono essere riuniti in un' identità superiore. L' organo intanto dello spirito pel comprendimento della natura è l'intuizione, che prende possesso dello spazio limitato e ripieno per mezzo della forza attrattiva e ripulsiva, come

di oggetto dei sensi esterni. Sicchè Schelling dovette conchiudere che *lo stesso assoluto* apparisca tanto nella natura, quanto nello spirito, che l'armonia degli stessi non sia un semplice pensiero ad essi riferito. « Quando voi affermate, che noi non facciamo se non *trasportare* così fatta idea alla natura, nell'anima vostra non è mai entrato il presentimento di ciò che la natura si è e dev'essere. Imperocchè noi vogliamo non che la natura s'incontri con le leggi del nostro spirito accidentalmente (quasi mercè la mediazione di un terzo), ma che essa stessa esprima non pure, ma effettui necessariamente ed originariamente le leggi del nostro spirito, e che solo in quanto ciò fà, sia e si chiami natura. La natura dev'essere lo spirito visibile, lo spirito la natura invisibile. In questo adunque, nell'identità assoluta dello spirito dentro di noi e della natura fuori di noi, deve sciogliersi il problema del come una natura sia possibile fuori di noi. » Questo pensiero, che la natura, la materia sia l'attuosa unità delle forze attrattiva e repulsiva, nella guisa stessa che l'animo è l'unità d'una tendenza illimitata e limitativa, e che alla attività positiva illimitata dello spirito corrisponda nella materia la forza di repulsione, alla negativa, limitativa, quella d'attrazione — questa deduzione idealista della materia dall'essenza dell'Io predomina negli scritti di filosofia naturale di questo periodo. La natura così apparisce quale raddoppiamento delle sembianze dello spirito, raddoppiamento prodotto dallo spirito stesso per ritornare la mercè di esso alla pura intuizione di sè, alla coscienza di sè stesso. Indi la gradazione nella natura, nella quale sono esteriormente fissate tutte le stazioni dello spirito nel suo cammino alla coscienza di sè stesso. Son principalmente le cose organiche, dove lo spirito contempla il suo produrre sè stesso. Epperò in ogni cosa organica trovasi alcun che di simbolico, ogni pianta ha in sè inviluppati i tratti dell'anima. Le qualità fondamentali della formazione organica, il formarsi dal dentro in fuori, la finalità, la vicendevole compenetrazione della forma e della materia, sono altrettanti tratti fondamentali dello spirito. Or siccome nel nostro spirito è una tendenza infinita ad organizzarsi, così deve egualmente manifestare nel mondo esteriore una tendenza generale all'organizzazione. Tutto il sistema mondiale è quindi una specie di organizzazione, che si è formata da un centro e sale dai più bassi a gradini sempre più alti. Partendo da questo punto di vista i filosofi naturali debbono indirizzare i maggiori loro sforzi alla contemplazione unita della vita della na-

tura come unità, senza lasciarsi sviare dallo sbranamento che i fisici ne fanno in un numero sterminato di forze diverse. « È una fatica inutile quella, che molti si sono data, di provare il modo affatto diverso di operare del fuoco e dell'elettricità. Ciò sa chiunque à visto o udito una volta qualche cosa di entrambi. Ma il nostro spirito tende all'unità nel sistema delle sue conoscenze, esso non sopporta di essere sforzato a ricevere ad ogni fenomeno un principio particolare, e crede di veder la natura solamente là, dove scopre nella massima moltiplicità dei fenomeni la massima semplicità delle leggi, e nella massima profusione di effetti la massima economia di mezzi. Merita adunque attenzione qualunque pensiero, sia pur rozzo e greggio, che abbia in mira la semplificazione dei principii, e se esso non serve ad altro, serve almeno d'impulso ad investigare e rintracciare le ascose vie della natura. » Lo studio scientifico della natura in quel tempo avea la particolar tendenza a stabilire una dualità di forze come dominante nella vita della natura. Nella meccanica vigeva la teoria Kantiana dell'opposizione di attrazione e repulsione; in chimica col concepimento più astratto dell'elettricità come positiva e negativa il fenomeno di essa erasi ravvicinato a quello del magnetismo; in fisiologia teneva il campo l'antitesi della irritabilità e della sensibilità e così via via. Or contrariamente a queste dualità Schelling insistette nell'unità di tutti gli opposti, nell'unità di tutte le dualità, ed unità non astratta, ma identità concreta, cooperazione armonica degli eterogenei. Il mondo è l'attuosa unità d'un principio positivo e d'uno negativo, « e queste due forze contrastanti concepite assieme o rappresentate in conflitto menano all'idea d'un principio organizzatore che forma il mondo in sistema, d'un'anima del mondo. »

Nel suo scritto anzicennato sull' « anima del mondo » Schelling fece il gran passo di concepir la natura come del tutto autonoma. Nell'anima del mondo la natura ha un principio proprio, immanente, operante concezionalmente. Con ciò l'oggettività, la vita indipendente della natura veniva riconosciuta in una guisa, che l'Idealismo conseguente di Fichte non potea più consentire. Schelling si avanzò in questa via e continuò col distinguere deliberatamente come i due lati della filosofia la filosofia della natura e la filosofia trascendentale. Ponendo allato all'Idealismo una filosofia della natura, Schelling decisamente sopravvanzò il punto di vista della teoria della scienza. Con ciò entriamo in un secondo stadio del filosofare di

Schelling, per quanto il di lui metodo sia sempre rimasto quello di Fichte, e comunque a lui sia sembrato d' esser rimasto fedele allo spirito della teoria della scienza.

2. — Secondo periodo: punto di vista della differenza della filosofia della natura e di quella dello spirito

Schelling à messo in atto questo punto di vista principalmente nei seguenti scritti: « Primo abbozzo di un sistema della filosofia della materia » 1799; Introduzione allo stesso 1799; Dissertazioni nella « gazzetta di fisica speculativa » 2 volumi 1800-1801; « Sistema dell' Idealismo trascendentale » 1800. Egli differenzia in essi i due lati della filosofia. Ogni sapere si fonda sulla concordanza d'un soggetto con un oggetto. Il compendio del semplice oggettivo è natura, il compendio del semplice soggettivo è l'Io o la intelligenza. Per riunire i due lati, due vie son possibili: o si à la Natura come Primo e si domanda, come vi si aggiunge l'intelligenza, o sia si cerca di risolvere l'intelligenza in pure determinazioni del pensiero—filosofia della natura; o si à il soggetto come Primo, e si domanda, come gli oggetti escono dal soggetto — filosofia trascendentale. Ogni filosofia deve avere in mira o di fare della natura un'intelligenza, o dell'intelligenza una natura. Siccome la filosofia trascendentale à da subordinare il reale all'ideale, così la filosofia naturale deve cercar di spiegare l'ideale col reale. Ma tuttaddue sono semplicemente i due poli d'uno stesso sapere, che si cercano a vicenda, epperò quando si parte da un polo si deve necessariamente arrivare all'altro.

a) *Filosofia naturale.* — Filosofare sulla natura vale quanto crear la natura, trarla dal morto meccanismo, dove sembra inceppata, avvivarla quasi colla libertà e traspiantarla in un libero sviluppamento proprio. E che altro è dunque la natura se non lo spirito spento? Secondo questo modo di vedere, la natura, non essendo che l'organismo visibile della nostra intelligenza, non può produrre che cose regolari ed acconce ai fini rispettivi. Voi distruggete dalle fondamenta intanto qualunque idea di natura, quando fate entrare in essa la finalità dal di fuori per via di un passaggio dall'intelligenza d'un essere qualsiasi. La filosofia naturale deve mostrare la rappresentazione compiuta del mondo intellettuale nelle leggi e nelle forme del mondo fenomenale e dare dall' altra parte una spiegazione compiuta di queste leggi e forme per mezzo del mondo intellet-

tuale, dimostrando così l'identità della natura e del mondo ideale. Il suo punto di partenza è veramente l' esperienza immediata, nulla in generale sapendo noi originariamente se non per mezzo dell' esperienza; ma non appena noi abbiamo acquistato la cognizione di un principio d'esperienza, questo divien subito un principio *a priori*. L'empirismo portato all'ampiezza dell'assoluto è filosofia naturale.— Sulle vedute fondamentali e direttive della filosofia naturale Schelling si esprime nel seguente modo. La natura è un pendere fra produttività e prodotto, con passaggio continuo a conformazioni e prodotti determinati, ed uscita, parimenti continua, da essi, per effetto della produttività. Questo pendere accenna ad una duplicità di principii, pei quali la natura è mantenuta in attività perenne ed è impedita di esaurirsi nel suo prodotto. La dualità generale è adunque il principio d'ogni spiegazione della natura, è primo principio d' una teoria filosofica della natura l' avere in mira nella natura tutta, la polarità ed il dualismo. È d' altra parte fine ultimo d' ogni studio della natura la conoscenza dell' unità assoluta, che abbraccia il tutto, e che nella natura non si dà a conoscere che da uno dei suoi lati. La natura è per così dire lo strumento dell' unità assoluta, per mezzo del quale questa esegue ed effettua in guisa esterna ciò che trovasi già figurato nell' assoluta intelligenza. Nella natura è quindi riconoscibile tutto l'assoluto, se non che la natura apparente rappresenta in una serie di gradi, genera successivamente in un seguito infinito di sviluppamenti ciò che nella vera trovasi in assieme ed in eterna guisa. Schelling tratta la filosofia naturale in tre parti: 1) dev' esser fornita la prova, che la natura è *organica* nei suoi primissimi prodotti: 2) devono esser dedotte le condizioni d'una natura *inorganica*: e 3) dev'esser data la *vicendevole* determinazione della natura organica e dell'inorganica.

1) Schelling deduce così la *natura organica*. — La natura concepita in modo assoluto non è altro che attività infinita, produttività infinita. Se questa si esternasse liberamente, genererebbe in un tratto un prodotto assoluto con celerità infinita, il che non spiegherebbe la natura empirica. Se noi dobbiamo spiegare questa natura empirica, se fa uopo venire ai prodotti finiti, è mestieri ammettere, che l'attività produttiva della natura è frenata da un attività contraria esistente nella natura stessa; dall'attività ritardativa. Così à origine una serie di prodotti finiti. Siccome poi la produttività assoluta della natura tende ad un prodotto assoluto, così questi singoli prodotti

non sono che prodotti apparenti, che la natura successivamente trascende, per dar soddisfazione all'assolutezza della sua produttività interna con una serie infinita di prodotti singoli. In quest' eterno produrre prodotti finiti la natura si mostra come antagonismo vivente di due forze opposte, d'una tendenza produttiva e d'un altra ritardativa. E quest'ultima opera in una maniera varia all'infinito; l' impulso produttivo originario della natura non à da lottare con un solo e semplice impedimento, ma con un' infinità di reazioni, che posson dirsi le qualità originarie. Laonde ogni essere organico è l' espressione permanente del conflitto delle azioni della natura, che a vicenda si turbano e si limitano. E quest'originaria limitazione, quest'impedimento infinito dell' impulso formativo della natura spiega pure, perchè ogni organizzazione non riproduce che se stessa all'infinito, invece di pervenire ad un prodotto assoluto. Su ciò segnatamente riposa appunto la significazione, che à per gli esseri organici la differenza di sesso. Questa fissa i prodotti naturali organici, li sforza a ritornare alla propria scala di sviluppamento ed a non riprodurre che sempre la stessa. In questa produzione poi la natura à da fare non con l'individuo, ma con la specie. All'individuo la natura è avversa; essa à vaghezza dell'assoluto e continuamente aspira a rappresentarlo. L'individuo dunque dev'esser mezzo, la specie scopo della natura. Subito che la specie è assicurata, la natura lascia l' individuo in abbandono e lavora alla di lui distruzione. — Schelling divide la gradazione dinamica della natura organica secondo le tre funzioni fondamentali degli esseri organici: a) impulso formativo (forza di riproduzione): b) irritabilità: c) sensibilità. Al sommo della scala stanno gli organismi, nei quali la sensibilità à la prevalenza sulla irritabilità; stanno più in basso quelli, nei quali l'irritabilità prepondera; la riproduzione infine si mostra in tutta la sua perfezione là solamente, ove la sensibilità e l' irritabilità son quasi nulle. Non pertanto queste forze sono in tutta la natura intrecciate fra loro, e però anche una stessa organizzazione è quella, che in tutta la natura discende dall'uomo fino alla pianta. — 2) La *natura inorganica* forma il controposto della natura organica. L' esistenza e l' essenza della natura inorganica è condizionata dall'esistenza e dall' essenza della natura organica. Se le forze della natura organica son produttive, quelle dell'inorganica sono improduttive. Se nella natura organica è fissata soltanto la specie, nell'inorganica tutt'all'opposto dev'esser fissato ciò che è individuale,

nè vi sarà riproduzione della specie per mezzo dell' individuo. Vi sarà in essa una moltiplicità di materie, ma fra le materie avrà luogo un semplice accostamento. In breve la natura inorganica è semplice massa, che vien tenuta assieme da una causa esterna, dalla forza di gravità. Essa non pertanto à, come la natura organica, le sue gradazioni. Ciò che nella natura organica è impulso formativo (forza produttiva), nell' inorganica è processo chimico (p. e. processo d'ignizione); ciò che là è irritabilità, è qui elettricità, ciò che là è sensibilità, grado supremo della vita organica, è quà il magnetismo generale, grado supremo della vita inorganica. Con ciò si trova già fatto cenno della 3) *Determinazione vicendevole del mondo organico e dell'inorganico.* Il risultato, a cui deve menare ogni vera filosofia naturale si è, che la differenza tra natura organica ed inorganica stia solamente nella natura come oggetto, e che la natura come originariamente produttiva sovrasti ad entrambe. Se le funzioni dell'organismo in generale son possibili soltanto sotto la condizione d'un mondo esteriore determinato, d'un mondo inorganico, il mondo organico ed il mondo esteriore debbono avere un' origine comune. Ciò non può altrimenti spiegarsi, se non ammettendo, che la natura inorganica per la sua durata suppone un ordine dinamico superiore di cose, al quale sia essa sottoposta. Dev'esservi una terza cosa, che rileghi la natura organica e l'inorganica, un medium che conservi fra esse la continuità. Dev'essere ammessa un'identità delle cause ultime, che come un' anima comune della natura (anima del mondo) animi la natura organica e l'inorganica o sia la natura universale; un principio comune, che fluttuando tra la natura inorganica e l' organica e mantenendo la continuità di esse, contenga nell'una la prima causa di tutt'i mutamenti, nell'altra l'ultimo fondamento di ogni attività. Noi abbiamo qui l' idea d' un organismo universale. Che una stessa organizzazione colleghi ad unità il mondo inorganico e l'organico, ci si è mostrato sopra nel parallelismo delle serie graduali dei due mondi. Ciò che nella natura universale è causa del magnetismo, nella natura organica è causa della sensibilità, e l'ultima non è che una maggior potenza della prima. Siccome per mezzo della sensibilità nella natura organica dall'identità vien fuori una duplicità, così per mezzo del magnetismo accade lo stesso nella natura universale. A questo modo la natura organica non ci si presenta, che come il grado superiore della natura inorganica; è lo stesso dualismo, che partendo dalla polarità magnetica e pas-

sando pei fenomeni elettrici e le eterogeneità chimiche si mostra pure nella natura organica.

b) ***Filosofia trascendentale.*** La filosofia trascendentale è la filosofia naturale divenuta interiore. Il processo graduale dell' oggetto, tale come l'abbiamo descritto innanzi, or si ripete come svolgimento successivo del soggetto. È particolarità dell' Idealismo trascendentale, secondo è detto nella prefazione, che, una volta concesso, ponga nella necessità di far quasi nascere da capo tutto il sapere; di riprender nuovamente in esame ciò che avea da lungo tempo avuto vigore di verità indubitata, e posto pure che regga alla prova, di farnela uscire almeno sotto forma del tutto nuova. Tutte le parti della filosofia debbono esser presentate sotto un aspetto di continuità, tutta la filosofia dev' essere insegnata, com' è, quale storia progressiva della coscienza, ed i fatti d'esperienza spiegati quasi suoi documenti. La descrizione di quest' assieme presenta propriamente una serie graduata di intuizioni, per mezzo delle quali l'Io si eleva alla più alta potenza, fino alla coscienza. Esporre compiutamente il paralellismo della natura e dell'intelligenza non è possibile nè alla sola filosofia trascendentale, nè alla sola filosofia naturale, bensì alle due scienze riunite soltanto; l' una è da considerare come riscontro necessario dell' altra. — La divisione della filosofia trascendentale risulta dal suo incarico di far nascer da capo tutto il sapere, e di esaminar di nuovo tutto ciò che è passato come verità, ogni *pregiudizio.* Or i pregiudizii del senso comune sono principalmente due: 1) Che fuori di noi esista un mondo di cose da noi indipendente e sia così rappresentato, com'è. Lo spiegare questo pregiudizio è compito della prima parte della filosofia trascendentale (filosofia teoretica). 2) Che noi secondo rappresentazioni nate in noi per mezzo della libertà possiamo agire con volontà sul mondo oggettivo. La risoluzione di questo problema è la filosofia pratica. Con questi due problemi noi ci vediamo intanto avviluppati 3) in una contraddizione. Com'è possibile un dominio del pensiero sul mondo dei sensi, se la rappresentazione fin dalla sua origine non è che la schiava dell'oggettivo? E dall'altra parte: com'è possibile un accordo delle nostre rappresentazioni con le cose, se le cose debbono esser determinate secondo le nostre rappresentazioni? La risoluzione di questo problema, il più alto della filosofia trascendentale, è la risposta della quistione: come debbono ad un tempo concepirsi le rappresentazioni come conformantisi agli oggetti, e gli oggetti come conformantisi alle rappresentazioni? Questo

è concepibile sol quando l'attività, per mezzo della quale è prodotto il mondo oggettivo, sia originariamente identica a quella, che si manifesta nel volere, epperò sol quando sia la stessa attività, che è produttiva nel volere con coscienza, quella che è produttiva nel produrre del mondo senza coscienza. Il dimostrare questa identità dell'attività consciente ed inconsciente è l'incarico della terza parte della filosofia trascendentale, o della scienza dei fini naturali e dell'arte. Le tre parti della filosofia trascendentale corrispondono così perfettamente alle tre critiche Kantiane.—1) La filosofia teoretica parte dal principio supremo del sapere, della consapevolezza, di cui sviluppa la storia, seguendone le epoche e le stazioni principali, che sono: sensazione — intuizione — intuizione produttiva (che produce la materia) — intuizione esterna ed interna (onde son poi dedotti spazio e tempo, di più le categorie Kantiane) — astrazione (con la quale l'intelligenza si differenzia dai suoi prodotti) — astrazione assoluta o atto assoluto di volontà. Coll' atto assoluto di volontà si apre 2) il campo della *filosofia pratica*. Nella filosofia pratica l'Io non è più intuitivo, cioè privo di coscienza, ma produttivo con coscienza, cioè realizzante. Siccome dall'atto originario della consapevolezza si svolge un'intera natura, così dal secondo, o sia da quello della libera determinazione di sè vien fuori una seconda natura, il dedur la quale è oggetto della filosofia pratica. Nell'esposizione di essa Schelling si attiene quasi fedelmente alla dottrina di Fichte, che resta nulladimeno sopravvanzata mediante le notevoli osservazioni sulla filosofia della storia, con le quali Schelling chiude questa sezione. L'ordine morale del mondo non basta ad assicurare il successo alla libera azione dell'intelligenza. Imperocchè desso non è che il prodotto degli agenti stessi e non esiste, quando l'azione delle individualità è contraria alla legge morale. Non può essere nè il soggettivo, come ordine morale del mondo, nè la semplice legalità della natura oggettiva, ciò che assicura il successo dell'azione libera, ciò che fa, che dal gioco senza legge della libertà de'singoli venga fuori alla fine per tutta la specie degli esseri liberi un risultato oggettivo ragionevole ed armonioso. Alcun che di superiore al soggetto ed all'oggetto dev'esser la radice invisibile di quest'armonia d'entrambi necessaria all'azione; quest'alcun che di superiore è l'assoluto, che non è nè il soggetto, nè l'oggetto ma la radice comune, l'identità congiuntiva di entrambi. L'azione libera della specie degli esseri ragionevoli, nella forma che prende sul fondamento dell'armonia dell'essere soggettivo ed oggettivo effet-

tuata in virtù dell'eterno assoluto, è la storia. La storia è così nient'altro, che l'armonia del soggettivo e dell'oggettivo effettuantesi sempre più perfettamente, la manifestazione e rivelazione successiva dell'assoluto. Questa rivelazione à tre periodi. Il primo è quello, nel quale ciò che domina si rivela soltanto come destino, come potenza cieca, che tiene in basso la libertà e però distrugge freddamente ed inconsciamente anche le cose più grandi e magnifiche; periodo tragico della storia, tempo dello splendore, ma pur del disfacimento dei portenti del mondo antico e de'suoi regni, della più nobile umanità, che abbia mai fiorito. Il secondo periodo della storia è quello, in cui quella cieca potenza si rivela come natura e la tenebrosa legge della necessità si mostra mutata in chiara legge di natura, che sforza la libertà e lo sfrenato arbitrio, a servire ad un piano naturale di coltura generale, che porta infine alla federazione dei popoli, allo stato universale. Questo periodo sembra cominciare dall'ampliamento della gran repubblica romana. Il terzo periodo sarà quello, nel quale ciò che prima è apparso come destino e natura si svilupperà come provvidenza, ed anche il governo del « destino » e della « natura » si mostrerà come principio d' una provvidenza imperfettamente rivelatasi da prima. Quando comincerà questo periodo, non sappiamo dire. Ma quando questo periodo sarà, in quel punto sarà pure Iddio. 3) *Filosofia dell'arte.* Il problema della filosofia trascendentale è l'accordo dell' oggettivo e del soggettivo. Anche nella storia, con cui si era chiusa la filosofia pratica, quest' identità non si era stabilita, o solo come progresso infinito. Ora poi l'Io deve in effetto scorgere questa identità, che costituisce l' intima sua essenza. Intanto se ogni attività consciente è intenzionale (corrispondente a fini dati), l'attività consciente e l'inconsciente non potranno incontrarsi che in così fatto prodotto, il quale sia intenzionale senza essere stato generato intenzionalmente. Così fatto prodotto è la natura: noi abbiamo quì il principio di ogni teologia, nella quale soltanto si può cercare la risoluzione del problema dato. La particolarità della natura stà in questo appunto, che essa, comunque altro non sia che cieco meccanismo, è pure intenzionale, che essa rappresenta un' identità dell'attività soggettiva consciente, e dell' oggettiva inconsciente: in essa l'Io vede il suo proprio essere, consistente solo in questa identità. Ma nella natura l'Io vede quest' identità tuttavia come oggettiva, esistente fuori di sè; egli deve scorgerla ancora come quella, il di cui principio stà in lui stesso. Quest' intuizione è l'intuizione

dell' arte. Siccome la produzione naturale è una produzione inconsciente che rassomiglia alla consciente, così la produzione estetica dell'artista è una produzione consciente che rassomiglia alla inconsciente. Alla teologia si aggiunge così anche l' estetica. Quella contraddizione tra consciente ed inconsciente che si muove senza posa nella storia, che nella natura è risoluta inconsciamente, trova dunque nell'opera d'arte la sua risoluzione consciente. Nell'opera d'arte l'intelligenza perviene alla perfetta intuizione di sè stessa. Il sentimento che accompagna questa intuizione è il sentimento d'un' infinita soddisfazione; tutte le contraddizioni sono risolute, tutti gli enigmi sciolti. L'ignoto, che pone in armonia inaspettata l'attività oggettiva e la consciente, non è altro, se non quell'assoluto, immutabilmente identico, che è incaricato di ogni esistenza. Negli artisti esso depone il velame, che lo covre negli altri, e li spinge fatalmente all'esecuzione delle opere loro. Così l'arte è la sola ed eterna rivelazione che vi sia, essa è quel miracolo, che deve convincerci dell' assoluta realtà di quel Sommo, che esso stesso non diventa mai oggettivo, ma è causa di ogni oggettivo. Laondo l' arte stà pure più in alto che la filosofia, imperocchè in essa soltanto à oggettività l'intuizione intellettuale. L'arte è pel filosofo la cosa suprema, per la ragione appunto, che essa gli svela direi quasi il Santissimo, nel quale starei per dire bruciano in unica fiamma riunite eternamente ed originariamente le cose, che nella natura e nella storia son separate, e nella vita e nelle azioni, come pure nel pensiero, debbono eternamente fuggirsi. Da ciò può anche raccogliersi come e perchè la filosofia come filosofia non possa mai acquistare un valore universale. La sola cosa, a cui sia data l'oggettività assoluta, è l' arte, per mezzo della quale la natura produttiva con coscienza si chiude in sè stessa e si perfeziona.

L' « Idealismo trascendentale » è l'ultimo scritto di Schelling fatto col metodo di Fichte. In esso sopravvanza in principio il punto di vista di Fichte. Ciò che in Fichte era stato limite inconcepibile dell'Io, Schelling lo deduce come duplicità accessoria della semplice natura dell'Io. Se Fichte non avea considerato la riunione del soggetto e dell'oggetto, che come progresso infinito del dovere, Schelling la considera come compiuta nell'opera d'arte. Il Dio, che Fichte avea concepito soltanto come oggetto di una fede morale, è per Schelling oggetto immediato dell'intuizione estetica. Questa sua differenza da Fichte non potette Schelling tenere lungamente nascosta. Egli do-

vette accorgersi, di non trovarsi più sul terreno dell' Idealismo soggettivo, e di avere oramai messo il piede in quello dell'Idealismo oggettivo. Se quindi esso avea già oltrepassato Fichte opponendo la filosofia naturale alla trascendentale, non fu che conseguente a sè stesso, quando fece un passo di più ponendosi nel punto d' indifferenza di entrambe e facendo suo principio dell' identità dell'ideale e del reale, del pensiero e dell'essere. Lo stesso principio avea già prima di lui avuto Spinoza: verso questo filosofo dell' identità sentissi però di preferenza oramai attirato Schelling; in particolare ei si servì d' ora innanzi non più del metodo di Fichte, ma del matematico di Spinoza, al quale attribuì la massima evidenza di prove.

3. — Terzo periodo: Periodo dello Spinozismo e dell'indifferenza dell'Ideale e del Reale.

Gli scritti principali di questo periodo sono: « Esposizione del mio sistema di filosofia » (Gazzetta di Fisica speculativa II, 2); seconda edizione arricchita di giunte, delle « idee intorno ad una filosofia della natura » 1803; Il dialogo « Bruno o sul principio divino e naturale delle cose » 1802; « Lezioni sul metodo dello studio accademico » 1803; « Nuova gazzetta di fisica speculativa » 1802, 1803, tre fascicoli. — Il nuovo punto di vista di Schelling, al quale ora passiamo, è perfettamente caratterizzato nella di lui definizione della ragione, posta in principio del primo fra gli scritti sopraccennati: io chiamo ragione la ragione assoluta, o la ragione cencepita come indifferenza totale del soggettivo e dell'oggettivo. Il pensar la ragione dev'esigersi da ognuno; per pensarla come assoluta e giunger così al punto di vista che io esigo, bisogna far astrazione dal soggetto pensante. Per colui, che fa quest'astrazione, la ragione cessa immediatamente di essere qualche cosa di soggettivo, come i più se la figurano; essa non può più esser pensata neppure come qualche cosa di oggettivo, imperocchè una cosa oggettiva o pensata non divien possibile, che in opposizione ad un pensante. In forza di cotale astrazione dunque la ragione è presa in sè e coincide col punto d'indifferenza del soggettivo e dell'oggettivo. Il punto di vista della filosofia è il punto di vista della ragione; la sua conoscenza è una conoscenza delle cose, quali sono in sè, o sia quali sono nella ragione. È natura della filosofia il sopprimere del tutto

qualsivoglia successione e coesistenza, in generale ogni differenza, che l'immaginativa intromette nel pensiero, ed il non veder nelle cose, se non ciò che esprime la ragione assoluta, e non gli oggetti della riflessione riferiti alle leggi del meccanismo ed al tempo. Nulla è fuori della ragione, e tutto è in essa. La ragione è l'assoluto. Tutte le objezioni avverso a questa tesi muovono dall'essere abituati a veder le cose non quali sono nella ragione, ma quali appariscono. Tutto ciò che è, è per essenza eguale alla ragione ed una stessa cosa con essa. Non è la ragione che pone qualche cosa fuori di sè, ma il falso uso della ragione, congiunto all'impotenza di obliare il soggettivo in sè stesso. La ragione è assolutamente una ed eguale a sè stessa. La legge suprema dell'essere della ragione, e, poichè nulla è fuori della ragione, la legge suprema di ogni essere, è la legge dell'identità. — Fra soggetto ed oggetto non può in conseguenza aver luogo opposizione qualitativa, incontrandosi in entrambi una stessa identità assoluta, ma solo una differenza quantitativa (differenza di più o meno), di sorta che niente è puro oggetto o puro soggetto, ed in tutte le cose oggetto e soggetto sono invece congiunti; sol che le mescolanze son varie, ed ora l'uno prevale ed ora l'altro. Siccome poi l'assoluto è pura identità di soggetto ed oggetto, così la differenza quantitativa cade fuori dell'identità, cioè nel finito. Come la forma fondamentale dell'infinito è A=A, così lo schema del finito è A=B (cioè, congiungimento d'un soggettivo con un oggettivo differente, in mescolanza varia). Ma niente di finito è in se, dappoichè il solo *in sè* è l'identità. Finchè nelle singole cose è differenza, l'identità esiste nella forma dell'indifferenza. Se potessimo abbracciar con uno sguardo tutto ciò che è, noi scorgeremmo in tutto un equilibrio quantitativo perfetto di soggettività ed oggettività, ed in conseguenza la pura identità. Nella considerazione delle singole cose la prevalenza cade naturalmente or da un lato ed or dall'altro, ma nel tutto v'è luogo a compensazione. L'identità assoluta è totalità assoluta; lo stesso universo. Non havvi essere singolo o cosa singola in sè. E neppure vi à nulla in sè fuori della totalità; e quando si vede qualche cosa fuori della totalità, ciò accade in forza di separazione arbitraria del singolo dal tutto, dalla riflessione operata, e che è la sorgente di ogni errore. L'indentità assoluta è per natura la stessa in ogni parte dell'universo. L'universo è dunque da immaginarsi in figura d'una linea, nel cui contro sia A=A, e negli estremi, da un lato +A=B, cioè una preponderanza del soggettivo, dall'altro A=+B,

cioè una preponderanza dell'oggettivo, ma in modo che anche in questi estremi abbia luogo un'identità relativa. Uno dei lati è il reale o la natura, l'altro l'ideale. Il lato reale si sviluppa secondo tre potenze (potenza vuol dire una determinata differenza quantitativa della soggettività e dell' oggettività). 1) La prima potenza è la materia e la forza di gravità — la prevalenza massima dell' oggetto. 2) La seconda potenza è la luce (A^2), cosa interna — come la gravità cosa esterna—intuizione della natura. La luce è un movimento superiore del soggettivo. È la stessa identità assoluta. 3) La terza potenza è il prodotto comune della luce e della forza di gravità, l' organismo (A^3). L'organismo è originàrio come la materia. La natura inorganica come tale non esiste; la natura è realmente organizzata e propriamente in modo da dar luogo all'organizzazione, quasi come il granello di seme universale, donde l'organizzazione prende origine. L'organizzazione d'un corpo qualsiasi è l'interno arrovesciato di questo stesso corpo; la terra stessa diviene animale e pianta. L' organico non si è formato coll'inorganico, ma vi si è trovato fin da principio almeno in potenza. La materia che ci stà presentemente sotto gli occhi in sembianza d'inorganica è il residuo della metamorfosi organica, ciò che non à potuto diventare organico. Il cervello dell'uomo è il più alto fiore di tutta la metamorfosi organica della terra. Dal fin qui detto, aggiunge Schelling, è facile scorgere che noi affermiamo una identità interna di tutte le cose ed una presenza potenziale di tutto in tutto, e che consideriamo la stessa così detta materia morta soltanto come un mondo dormiente di animali e di piante, che in un periodo qualsiasi, ravvivato per virtù dell'essere dell'identità assoluta, potrebbe risorgere. — Arrivato a questo punto Schelling tronca il discorso senza sviluppar minutamente le tre potenze della serie ideale corrispondente alle tre della serie reale. Da altra parte ripiglia quest'argomento con la esposizione delle seguenti tre potenze della serie ideale: 1) il sapere, potenza della riflessione; 2) l'agire, potenza della subsunzione; 3) l' unità della riflessione e della subsunzione, la ragione. Queste tre potenze si presentano: 1) come il vero, formazione della materia nella forma; 2) come il buono, formazione della forma nella materia; 3) come il bello o l'opera d'arte, conformazione assoluta di forma e materia.

Per la conoscenza dell'identità assoluta Schelling cerca pure di crearsi un nuovo metodo. Nè il metodo analitico, nè il sintetico gli parvero buoni a quest' uopo, essendo entrambi conoscenza finita.

Anche dal matematico si andò a mano a mano allontanando. Le forme logiche della maniera comune di conoscere in generale, e le stesse categorie metafisiche comuni or gli sembrarono insufficienti. Come punto di partenza della vera conoscenza Schelling assunse la intuizione intellettuale. Intuizione in generale è un porre alla pari il pensare e l'essere. Quand'io piglio intuizione d'un oggetto, per me l'essere dell'oggetto ed il mio pensiero intorno ad esso son la medesima cosa. Ma nell'intuizione comune un qualche essere sensibile particolare è posto come una stessa cosa col pensiero. Nell'intuizione intellettuale o di ragione al contrario è posto in identità col pensiero l'essere in generale ed ogni essere, è sul suggetto-oggetto assoluto che cade l'intuizione. L'intuizione intellettuale è la conoscenza assoluta, e può esser pensata come conoscenza assoluta quella soltanto, nella quale il pensare e l'essere non sono controposti. La stessa indifferenza dell'ideale e del reale, che tu vedi fuori di te quasi in projezione nello spazio e nel tempo, vederla intellettualmente ed immediatamente in te stesso, è il principio e il primo passo verso la filosofia. Questa specie di conoscenza puramente assoluta è in tutto e per tutto nell'assoluto stesso. Che essa non possa venir insegnata, è chiaro. Neppure è da trasandarsi, perchè la filosofia si vegga obbligata a speciali riguardi verso l'impotenza. Conviene piuttosto isolar tanto perfettamente dal sapere comune l'accesso alla filosofia, che non resti via o sentiero che dall'uno meni all'altra. La conoscenza assoluta, come la verità che trovasi in essa, non ha vera opposizione fuori di sè, e se pure non può esser dimostrata ad alcun essere intelligente, da nessuno può nemmeno venirle controposto checchessia. — Schelling à poscia cercato di ridurre a metodo l'intuizione intellettuale e denominato costruzione questo metodo. La possibilità e la necessità del metodo costruttivo son basate su questo, che lo assoluto è in tutto e tutto è l'assoluto. La costruzione non consiste in altro che nel dimostrare, come in ogni rapporto ed oggetto particolare sia espresso il tutto assoluto. Costruire un oggetto filosoficamente vuol dire dimostrare, come in esso ripetesi l'intera struttura interna dell'assoluto.

Un'elaborazione enciclopedica di tutte le discipline filosofiche da Schelling è stata tentata dal cennato punto di vista dell'identità o indifferenza, nelle sue « lezioni sul metodo dello studio accademico » (fatte la prima volta nel 1802, pubblicate nel 1803). Esse danno sotto la forma d'una rivista critica dello studio universitario un'esposizione

sistematica, compendiosa e popolare della sua filosofia. È notevolissimo il tentativo in esse fatto d'una costruzione storica del Cristianesimo. L'incarnazione di Dio è un'incarnazione dall'eternità. Il figlio eterno di Dio nato dall'essenza del padre di tutte le cose è il finito stesso, qual'è nell'eterna intuizione di Dio. Cristo non è che la sommità storica, apparente dell'incarnazione; come individuo è una persona perfettamente comprensibile per via delle circostanze del tempo d'allora. Siccome Iddio è eternamente fuori d'ogni tempo, è inconcepibile che egli abbia preso natura umana in un dato momento del tempo. La forma temporale del Cristianesimo, il Cristianesimo essoterico, non corrisponde alla idea di esso e questo aspetta il suo compimento. Ostacolo principale al compimento del Cristianesimo è stata ed è la così detta Bibbia, la quale per altro resta molto indietro agli altri scritti di religione in fatto di contenuto veramente religioso. Una rigenerazione del Cristianesimo esoterico, o una nuova forma superiore di religione, in cui si fondano ad unità filosofia, religione e poesia, dev'essere il portato dell'avvenire.—L'ultima espressione contiene già un cenno della « filosofia della rivelazione » e dell'età Giovannita in essa annunziata. Nello scritto che stiamo esaminando s'incontrano benanche altri accenni a questo punto di vista posteriore. Così Schelling pone in capo alla storia una specie di età dell'oro. È inconcepibile, dice, che l'uomo, quale ora ci si mostra, siasi da sè innalzato dall'istinto alla coscienza, dalla bestialità alla ragionevolezza. Al genere umano attuale dunque un altro à dovuto precedere, quello che l'antica tradizione à eternato in figura di Dei e di eroi. L'origine prima della religione e della coltura è solo comprensibile col mezzo dell'istruzione di nature superiori. Io tengo lo stato di coltura assolutamente come il primo stato del genere umano, e la prima fondazione degli stati, delle scienze, della religione e delle arti come contemporanea o piuttosto come una cosa sola: di sorta che tutto questo non si trovò veramente separato ma compiutamente compenetrato, come un giorno sarà di nuovo nell'ultimo perfezionamento. Movendo poi da questo punto di partenza Schelling conseguentemente concepisce come svelamenti del sapere sommo i simboli della mitologia, che noi riscontriamo sulla soglia della storia, e fa questa volta un passo verso la posteriore « filosofia della mitologia ».

L'elemento mistico, che si mostra in questa maniera di vedere di Schelling, da questo punto in poi gli andò guadagnando semprepiù

la mano. Questa piega mistica trasse in parte origine dall'avere Schelling invano ricercato una forma adequata, un metodo assoluto, nel quale avesse potuto soddisfacentemente esprimere le sue vedute filosofiche. Ogni misticismo nobile à il suo fondamento nell'incapacità di esprimere adequatamente nella forma del concetto un argomento infinito. Così Schelling, dopo di essersi andato appigliando senza posa a tutti i metodi, ben presto abbandonò pure il metodo costruttivo e si diede totalmente in preda del corso sfrenato della sua fantasia. D'altra parte a poco a poco era pure accaduto un mutamento nel suo punto di vista filosofico. Dalla scienza speculativa della natura essendo a mano a mano passato alla filosofia dello spirito, i suoi concetti sull'assoluto si mutarono. Se prima egli aveva definito l'assoluto come indifferenza dell'ideale e del reale, ora diede la prevalenza all'ideale sul reale e fece dell'idealità la determinazione fondamentale dell'assoluto. Il Primo è l'ideale; questo in secondo luogo prende in sè la determinazione di reale, ed il reale come tale non è che il terzo. L' armonia precedente di spirito e natura se ne va in fumo: adesso la materia figura da negazione dello spirito. A questo modo, differenziando Schelling dall'assoluto l'universo come antitipo di esso, abbandona risolutamente il terreno dello Spinozismo, sul quale fin a questo punto era rimasto ed entra in un nuovo punto di vista.

4. Quarto periodo: piega mistica della filosofia di Schelling, rannodantesi al Neoplatonismo.

Gli scritti di questo periodo sono: « Filosofia e religione » 1804; « Esposizione del vero rapporto della filosofia naturale con la teoria di Fichte « emendata » 1806; « annali di medicina » (pubblicati in società con Marcus) 185-1808. Al punto di vista dell' indifferenza l'assoluto e l'universo erano stati, come si è detto, identici. Natura e storia erano manifestazioni immediate dell'assoluto. Ora Schelling accentua la differenza fra l'assoluto e l'universo o l'esistenza propria del mondo, e per esprimerlo con forza bastante, nel primo degli scritti soprammentovati fa nascere il mondo dall'assoluto in maniera del tutto neoplatonica mediante una rottura, un distacco. Dall'assoluto al reale non v' è passaggio continuo; l'origine del mondo dei sensi è da concepirsi soltanto mediante un salto, come un perfetto spiccamento dall'assoluto. L'assoluto è il solo reale, al contrario le

cose finite non son reali: il loro fondamento non può in conseguenza consistere in una comunicazione di realtà procedente dall'assoluto, ma solo in un allontanamento, in un distacco dall'assoluto. La riconciliazione di questo distacco, la compiuta rivelazione di Dio è il disegno finale della storia. — A quest'idea poi altre se ne rannodano prese in prestito dal Neoplatanismo, che Schelling produce nel mentovato scritto. Ivi si parla di discesa dell'anima dall'intellettualità nel mondo dei sensi, e perfino si spaccia, secondo il mito platonico questa caduta delle anime quale pena del loro egoismo; vi si parla, come di cosa connessa con la precedente, d'una palingenesi e migrazione delle anime, in forza della quale queste, secondochè nello stato presente depongono più o meno il loro egoismo e purificate ritornano all'identità coll'infinito, o cominciano una vita superiore in astri migliori, o ebbre di materia son cacciate giù in luoghi anche più profondi; ricordan singolarmente il Neoplatonismo il gran conto che vi si fa e l'interpretazione mistico-simbolica che vi si dà de'misteri greci (cosa che s'incontra già nel Bruno), come pure l'opinione che la religione, quando voglia conservarsi in idealità pura ed inviolata, non possa esistere altrimenti, che come esoterica, in forma di misteri. — Il pensiero d'una unificazione superiore della religione e della filosofia anima tutti gli scritti di questo periodo. Ogni vera esperienza, dice Schelling negli annali di medicina, è religiosa. L'esistenza di Dio è una verità empirica, anzi il fondamento d'ogni esperienza. Senza dubbio, la religione non è filosofia, ma la filosofia che non stringesse in santo accordo religione e scienza, non sarebbe neppur filosofia. Io riconosco qualche cosa di superiore alla scienza; imperocchè se a questa son aperte due sole vie per andare alla conoscenza, quella dell'analisi o dell'astrazione, e quella della deduzione sintetica, con ciò è negato ogni scienza dell'assoluto. La speculazione è tutto, cioè contemplare, considerare in Dio tutto ciò che è. La stessa scienza non ha valore, se non in quanto è speculativa, cioè contemplazione di Dio, com'è. Verrà poscia il tempo, in cui le scienze andranno a mano a mano cessando e la conoscenza immediata subentrerà. L'occhio mortale si chiude solo nella scienza suprema, dove non più l'uomo vede, ma divien veggente in lui lo stesso eterno lume.

Questa maniera teosofica di considerare il mondo mosse Schelling a prender conto degli antichi mistici, gli scritti dei quali cominciò a studiare. Al rimprovero di misticismo Schelling risponde così nello

scritto di controversia contro Fichte. Frai dotti degli ultimi secoli esisteva un patto tacito di non trascendere una certa alteza, ed a questo modo il vero spirito delle scienze restò abbandonato agl'indotti. Questi, perchè non eran dotti e s'attiravano l'invidia de'dotti, furono additati come visionarii. Ma più d'un filosofo di professione potrebbe dare tutta la sua rettorica per l'abbondanza di spirito e di cuore degli scritti di questi visionarii. Pertanto io non arrossisco del nome di visionario di tal risma. Questo titolo voglio cercar di giustificare, e se finora non ho bene studiato questi uomini, è stato effetto di negligenza. — Schelling fece quello che stava in lui affinchè queste parole si verificassero, immedesimandosi segnatamente con le idee di Iacopo Böhm, al quale d'ora in poi andò sempre più stringendosi, ed il di cui studio s'incontra già negli scritti di questo periodo. Uno dei più rinomati scritti di Schelling, venuto alla luce poco tempo dopo, voglio dire la sua teoria della libertà (« Ricerche filosofiche sulla natura della libertà umana 1809 ») è tutto fondato su Jacopo Böhm. Con esso comincia l'ultimo periodo del filosofare di Schelling.

5. Quinto periodo: Saggio di una teogonia e cosmogonia secondo Jacopo Böhm.

Schelling avea molto di comune con Jacopo Böhm. Entrambi concepirono la conoscenza speculativa come una specie d'intuizione immediata. Entrambi si servirono d'una mescolanza di forme astratte e sensibili, d'un viluppo di certezze logiche e di pitture fantastiche. Entrambi si toccarono infine in fatto di speculazione. Difatti fu pensiero fondamentale di Böhm la divisione in due dell'assoluto: muovendo dalla natura divina considerata come l'infinito e l'incomprensibile indeterminato, come ciò che non ha fondo, l'inconsistente, Böhm fece entrare quest'inconsistente, animato dal sentimento della propria natura infinita ed astratta, lo fece entrare dico, nel finito, nel fondamento o nel centro della natura, dove nell'oscura camera d'angoscia le qualità si separano, e dove dall'aspro cozzo delle qualità guizza infine la folgore, che incontanente come spirito o principio di luce domina e trasfigura le lottanti forze della natura, di sorta che il Dio, sollevato per mezzo del fondamento, da essere inconsistente a luce dello spirito, si muove in un eterno regno di gioja. A questa teogonia di Böhm si accosta molto il punto di vista di

Schelling. Siccome Böhm aveva concepito l' assoluto come inconsistente ed indeterminato, così Schelling lo concepì nei suoi primi scritti come indifferenza. Siccome Böhm aveva inoltre differenziato questo essere inconsistente dal fondamento o dalla natura e da Dio come luce degli spiriti, così pure Schelling negli scritti dell' ultimo periodo concepì l' assoluto come esternantesi, e come ritornante da questa esternazione ad unità superiore con sè stesso. Con questo intanto noi abbiamo già i tre momenti principali della storia di Dio, sulla quale si aggira lo scritto di Schelling sulla libertà: 1) Dio come indifferenza, o come inconsistente; 2) Dio come divisione in fondamento ed esistenza, reale ed ideale; 3) riconciliazione di questa divisione ed elevazione dell'indifferenza iniziale ad identità. Il primo momento nella vita divina è quello della pura indifferenza o della mancanza di differenza. Questo che precede ogni esistenza può dirsi il fondamento primitivo o l'inconsistente. L'inconsistente non è un prodotto delle opposizioni, nè queste sono implicitamente contenute in esso, ma egli è un essere proprio, lontano da ogni opposizione, che perciò non ha neppure predicato, eccetto quello della mancanza di predicato. Il reale e l'ideale, le tenebre e la luce non possono esser mai predicati dell'inconsistente come opposizioni: solo come non-opposizioni possono esser detti di lui con una doppia negazione. Da questa indifferenza erompe la dualità: l' inconsistente si separa in due principi egualmente eterni, acciocchè fondamento ed esistenza possano divenire una cosa per mezzo dell'amore, acciocchè l' indifferenza indeterminata e morta si elevi ad identità determinata e vivente. Siccome nulla è innanzi o fuori di Dio, così Dio deve avere in sè stesso il fondamento della propria esistenza. Ma questo fondamento non è da distinguersi in Dio dall'esistenza, soltanto logicamente, come concetto, ma realmente, come qualche cosa di effettivo: esso è la natura in Dio, un essere da lui per verità inseparabile, ma pure diverso. Al fondamento non si appartiene quindi nè intelligenza, nè volontà, ma solo desiderio dell'una e dell'altra; esso è la brama di generar sè stesso. Nell'atto che il fondamento, simile a mare fluttuante, così, bramando, si muove secondo legge oscura ed incerta, in corrispondenza di questo primo movimento dell'esistenza divina nel fondamento, si genera in Dio stesso una rappresentazione interna, riflessiva, nella quale, comechè non può avere altro ad oggetto che Dio stesso, Iddio rimira sè stesso in un' effigie. Questa rappresentazione è il Dio stesso generato in Dio, il verbo eterno

in Dio (Ev. Gio. 1) che spunta come luce sulle tenebre del fondamento ed alla di cui scura brama congiunge l' intelligenza. Questa intelligenza riunita al fondamento diviene volontà liberamente creativa. È suo affare l'ordinamento della natura, del fondamento finora sregolato: e da questa trasformazione del reale per mezzo dell'ideale sorge la creazione del mondo. Lo sviluppamento del mondo à due stadii: 1) la nascita della luce o il graduale svolgimento della natura fino all'uomo, 2) la nascita dello spirito e lo svolgimento dell'uomo nella storia. 1) Il graduale svolgimento della natura è basato sopra un conflitto del fondamento coll'intelligenza. In principio il fondamento tentò di chiudersi in sè stesso e di produr solo, tutto da sè, in maniera indipendente, ma i suoi prodotti non avevano consistenza ed andavano di nuovo a fondo, creazione questa, che noi riconosciamo nelle specie morte di animali e di piante del mondo precedente. Ma pure in seguito il fondamento non cede all'intelligenza che gradualmente e ciascun progresso della luce è segnalato da una classe di esseri naturali. In ogni essere naturale sono in conseguenza da distinguersi due principii: prima il principio oscuro, pel quale gli esseri naturali son separati da Dio ed ànno una volontà particolare; secondo, il principio divino dell'intelligenza, della volontà universale. Ma negli esseri naturali irragionevoli questi due principii non sono trasformati ad unità, la volontà particolare è semplice appettito e cupidigia, la volontà universale scompagnata dalla volontà individuale domina come potenza naturale esterna, come istinto dirigente. Solo 2) nell'uomo i due principii, la volontà particolare e la volontà universale, son riuniti, come nell'assoluto: ma in Dio essi sono inseparabilmente riuniti, nell'uomo sono separabili e debbono separarsi, affinchè una differenza fra uomo e Dio esista, e Dio di fronte all'uomo possa rivelarsi, come ciò che è, come unità dei due principii, come spirito che vince l'opposizione, come amore. E la separabilità della volontà universale e della particolare è per l'appunto la possibilità del bene e del male. Il bene è la subordinazione della volontà particolare alla volontà universale, il rovescio di questo giusto rapporto è il male. Nella possibilità del bene e del male consiste la libertà umana. L'uomo empirico non è però libero, e tutto il suo stato empirico è fissato da un fatto intelligibile antico. Come adesso agisce l'uomo, così deve agire: nulladimeno egli agisce liberamente, perchè dall'eternità si è liberamente fatto ciò che ora è necessariamente; fin dalla prima creazione la volontà del fon-

damento, che acquistava sussistenza, coeccitò la volontà propria della creatura, onde l'opposizione esistesse, nel vincer la quale Iddio potesse attivarsi come unità riconciliante; in questo suscitamento generale del male l'uomo si è impigliato nella particolarità e nell'egoismo, dal che viene che in tutti s' incontri il male come natura, mentre in ciascuno non è che libero fatto. Sulla lotta della volontà singolare con l'universale è all'ingrosso fondata la storia dell' umanità, siccome la storia della natura sulla lotta del fondamento coll'intelligenza. I diversi gradi, che percorre il male come potenza storica in lotta coll'amore, costituiscono i periodi della storia del mondo. Il Cristianesimo è il centro della storia, in Cristo il principio dell'amore si è personalmente opposto al male fatto uomo; Cristo fu il mediatore, per ristabilire nel più alto grado il rapporto della creazione con Dio, imperocchè solo ciò che è personale può guarire ciò che è personale. La fine della storia è la riconciliazione della volontà particolare e dell'amore, la dominazione della volontà universale, così che Dio è tutto in tutto. L'indifferenza iniziale è allora elevata ad identità assoluta.

Un' ampia giustificazione di questa sua idea di Dio Schelling ha dato nel suo scritto di controversia contro Jacobi (1812). Dal rimprovero di Naturalismo fattogli da Jacobi cerca di scagionarsi, sostenendo, che la vera idea di Dio sia una riunione del Naturalismo e del Teismo. Il Naturalismo cerca di pensare Dio come fondamento (immanente), il Teismo come causa del mondo (trascendente) : il vero stà nel congiungere le due determinazioni. Dio è fondamento e causa ad un tempo. Non contraddice affatto al concetto di Dio il progredire, rivelandosi, dall' imperfetto, al perfetto; lo svilupparsi: l'imperfetto non è che il perfetto stesso, ma nell'atto di divenire. I gradi del divenire son necessarii, per far apparire la pienezza del perfetto da tutt'i lati. Senza un fondamento oscuro, una natura, un principio negativo in Dio, non può parlarsi d'una coscienza di Dio. Finchè il Dio del moderno Teismo rimane l' essere semplice, che dev' essere pura sostanza ed in fatti è senza sostanza, finchè non è riconosciuta in Dio una dualità effettiva ed alla forza espansiva ed affermativa non è opposta una forza limitativa e negativa, la negazione d'un Dio personale sarà sincerità scientifica. È impossibile pensare un essere dotato di coscienza, che nessuna forza interna negativa limiti, come il pensare un cerchio senza centro

Quale illustrazione delle opinioni emesse nel trattato sulla libertà

e nel monumento di Jacobi, è da considerarsi la lettera di Schelling ad Eschenmayer, pubblicata nella gazzetta universale dei Tedeschi pei Tedeschi, nella quale lettera egli spiega più chiaramente ciò che debba intendersi per fondamento e le ragioni che l'avevano autorizzato a parlare d' un fondamento in Dio. Dopo questa lettera sopravvenne una pausa nell'attività letteraria di Schelling. Veramente corse pel pubblico la voce, che avesse intrapreso la stampa d' una grand'opera, intitolata « le età del mondo, » ma che poi avesse ritirati e distrutti i fogli già stampati. Il titolo indusse a credere che ivi si trattasse d'una filosofia della storia. Il vedere intanto indicato come appendice a quest'opera il piccolo scritto pubblicato nel 1815 « Sulle divinità della Samotracia, » fece insieme sembrar credibile, che in essa dovea esservi dato molto peso allo sviluppamento della coscienza religiosa. Ora, che il primo libro delle epoche del mondo esiste stampato nel volume ottavo di tutte le opere di Schelling, nella forma datagli da lui circa il 1815 forse, si vede che nel primo libro è stato trattato il passato o la preordinazione della natura; che nel secondo col titolo «*Il presente*» dovea essere esaminata la natura stessa; del terzo poi dovevano essere argomento presentimenti dell'avvenire. Del rimanente si vede che Schelling avea fin d'allora fissati almeno i tratti fondamentali della posteriore teoria delle potenze. Fece straordinario rumore, dopo che Stahl e Sengler aveano reso consapevole il pubblico della nuova piega della dottrina di Schelling, la prefazione con cui questi nel 1834 accompagnò uno scritto di Cousin tradotto da H. Bekkers. Non tanto perchè ivi si espresse amaramente sul conto di Hegel, che avrebbe secondo lui frainteso il senso del sistema d'identità, quanto per avere nella stessa dichiarato apertamente, che tutto il suo precedente sistema non formava se non una metà della filosofia, la negativa, da compiersi con la seconda, la positiva, in cui si seguirebbe non il metodo costruttivo a priori, ma un nuovo metodo non del tutto esclusivo del processo empirico. In modo somigliante, ma con meno d'asprezza verso Hegel, si pronunziò nel 1841 nel discorso d'apertura delle sue lezioni in Berlino. Perchè poi si credette che Schelling si sarebbe difficilmente indotto a sottoporre ad un più esteso circolo di lettori le dottrine prodotte nelle cennate lezioni, furon tentate in parte esposizioni, in parte giudizii di queste sue dottrine, sugli estratti pubblicatine da Frauenstadt ed altri, e specialmente sulle copie delle sue lezioni, pubblicate dal dott. Paulus, e fatte autentiche dalla querela di contraffazione da-

tagli da Schelling. Che queste esposizioni e questi giudizii sieno solo in parte giusti, è venuto in luce, quando, avvenuta la morte di Schelling, i suoi figli han pubblicato tanto l'introduzione alla filosofia della mitologia, quanto anche la filosofia della rivelazione. Sulle tracce di queste due pubblicazioni è possibile farsi un' idea possibilmente compiuta dell'ultima forma presa dalla filosofia di Schelling. Come già nel trattato sulla libertà e negli scritti posteriormente stampati; ciò che nel terzo periodo di essa era stato detto indifferenza assoluta è ora designato come il prius di natura e spirito, anzi come il prius di Dio in quanto è in Dio ciò che non è ancora Dio, e vien dimostrato come da questo preconcetto di Dio, che il Panteismo pone al posto del concetto di Dio, si giunge al vero concetto di Dio, che il vero Monoteismo possiede; e come il Monoteismo vince il Panteismo, perchè si trova in esso nello stato latente. Or in questo processo di trasfigurazione del concetto di Dio van distinti tre momenti o potenze, secondo che Schelling usa chiamarli alla sua maniera antica; pria viene il poter-essere, il quale non essendo ancora, è provveduto del segno *meno* ed è comunemente detto — A. Esso è il fondamento o anche la natura in Dio, l' oscuro che deve trasfigurarsi, ciò che nel trattato sulla libertà era già stato detto *fame d'esistenza* e che potrebbe anche dirsi il soggetto dell'essere o l' essere in sè. A questo semplice poter-essere stà di fronte come suo puro contrario, e però come + A, il puro essere senza alcun potere, il quale, mentre quello era semplice soggetto, non è affatto soggetto, ma soltanto predicato ed oggetto, e che, mentre quello era il sussistente per sè ed in sè, è piuttosto l'esistente fuori di sè senza rinunziare a sè stesso. Entrambi formano il presupposto del terzo da essi escluso, $\pm$ A, nel quale si uniscono l' *in sè* ed il *fuori di sè* o la soggettività e l'oggettività, e che può esser chiamato l' esistente presso di sè, il padrone di sè stesso. Ora questo terzo, che ha la più alta pretesa all'essere, mentre — A non affaccia che un primo grado di pretesa, a questo terzo quadra perfettamente il nome di spirito. Come unità di questi tre, Dio è lontano ancora dall'essere trino ed uno, ed immediatamente non è che l'Unotutto, nel qual concetto stà soltanto la radice della Trinità. Il modo poi come da ciò si progredisce alla trinità ed insieme all'universo differente da Dio è il seguente. — A, che era il non esistente, è posto come tale. A questo effetto intanto, dappoichè solo ciò che esiste può esser posto come inesistente, si richiede che una

condizione preparatoria, che — A sia posto prima come esistente ed indi sia vinto dal suo contrario + A. Il presentarsi di questa opposizione (tensione), che non segue dalla natura di Dio, ma dalla sua volontà e nella quale si è propriamente mutato il rapporto delle due potenze, in quanto — A è divenuto esistente, e + A potere o forza, ha per risultato il rovesciamento del rapporto originario, dell'*unum versum* (universum) e serve ad un tempo a fare, che sulla base di quei due, ora inversi, ± A, Dio, sia spirito effettivo in possesso di sè stesso: il processo teogonico e cosmogonico vanno qui di conserva. Il secondo presenta una serie, nella quale i varii rapporti delle due potenze vengon dimostrati dalla filosofia naturale. Nella coscienza umana, termine di quella serie, la tensione delle potenze giunge alla sua fine. Le forze, dalla lotta delle quali prese origine il mondo, riposano nell'interno dello spirito umano, che per questo appunto è realmente il Microcosmo. In virtù del fatto di Prometeo del concepirsi come io, il mondo, finallora soltanto ideale, diviene reale, estradivino, di cui è destinazione il subordinarsi a quello dal quale si staccò, divenendo così di trasmondano soprammondano. Il relativo cammino va per le diverse maniere di contenersi dell'Io; che procede teoricamente di fronte alla legge di natura, praticamente di fronte alla legge morale, e, per mezzo di questa fatto libero, si eleva al godimento artistico e contemplativo, nel quale diviene suo oggetto ciò che Aristotile definisce pensar del pensare, la nuova filosofia, soggetto-oggetto, voglio dire la causa finale del mondo, o Dio come principio di esso.

Il cammino qui seguito da Schelling è da lui stesso indicato come il cammino che porta a Dio. Partendo dalle prime condizioni di ogni essere, passando alla circostanza, che le relative potenze diventano cause di un essere diviso, in sè graduato, avanzandosi all'altra circostanza, che l'Io erigendosi a principio si separa da Dio; la sua dottrina ha da ultimo dimostrato, che l'Io si dichiara non-principio e si subordina al Dio separato ed abbandonato, ed è così giunta a riconoscere alla fine Dio come principio. Alla fine; per questo si è filosofato finora per andare a Dio, e perciò senza Dio; è dimostrato, che veruno dei gradi finora considerati, nè la conoscenza della natura, nè la vita nello stato, e neppure l'occupazione contemplativa concede l'ultimo appagamento, e la filosofia per questo risultato negativo può esser detta filosofia negativa. Il suo processo è in ciò stato soltanto quello del pensare e però essa è con ragione chiamata fi-

losofia razionale. Siccome poi il pensare non può dare realtà, esistenza, il termine della filosofia razionale è solamente Dio come idea. Ciò che il pensare non può, fa il volere. Esso reclama un Dio attivo, che sia signore d'ogni essere, e voglia di fatto andar contro alla separazione avvenuta. Questo desiderio di un Dio reale è religione, e la filosofia, in quanto passa ad avere ad oggetto la religione, à acquistato un carattere tutto diverso dall'avuto finora, essa è diventata filosofia positiva. Essa, poichè la religione si radica in un libero atto di volontà, non ha più qua il carattere razionale come là, dove considerava il non altrimenti pensabile, e suo compito è oramai lo spiegare la religione come fatto, ed il mostrare, come tutto prenda forme, dacchè si è fatto principio il Dio trovato alla fine della filosofia negativa; è il dedurre tutto da Dio, mentre fin là tutto menava a Dio. La filosofia della religione, che perciò non è da scambiarsi con una così detta religion della ragione, ha per oggetto in parte la religione in atto di divenire, in parte quella compiuta. Essa è in conseguenza in primo luogo filosofia della mitologia, indi filosofia della rivelazione. Nella filosofia della mitologia Schelling cerca di mostrare come sia da spiegarsi, che uomini, che non eran pazzi, si facessero dominare da idee, che facevano sembrar dovere il sagrificio dei figli ed altro simile, ed inoltre come sia possibile che dal punto di vista della religione cristiana così fatte idee sembrino meglio dell' assoluta mancanza di religione. Ei diçe in proposito, che le forze, dalle quali quegli uomini e popoli son dominati e che per essi tengono luogo di Dio, al punto di vista della religione suprema sono almeno riconosciute come momenti in Dio. Vale a dire che alla forma primitiva della religione, la quale, non esistendo ancora Politeismo, può dirsi Monoteismo, sebbene astratto, e nella quale l'umanità vive tutta in Dio, succede la crisi, che è una cosa col formarsi dei popoli, ed in cui si ripete nella coscienza degli uomini lo stesso processo delle potenze, in forza del quale (fuori della coscienza e prima di essa) si son prodotti i gradi nella natura. Onde il parallellismo tra questi ed i gradi della mitologia, che ha indotto molti al malinteso, che questa non sia se non fisica travestita. Or la filosofia dimostra, che il processo mitologico consiste in questo, che in luogo dell' *Uno-tutto*, il quale dominava la coscienza nel Monoteismo primitivo, entrano in possesso di essa le singole potenze, nel che si presenta come primo grado quello, nel quale, la

coscienza si sà dominata dalla rotazione celeste, forma questa che può esser detta religione astrale o Sabeismo. Siccome la mitologia giunge al punto del suo fiore come mitologia greca, così riscontransi anche in questa tutt'i concetti dei gradi precedenti. Ed è così di Urano, che era stato il Dio della coscienza entrata appena nel processo mitologico. Così pure la divinità del secondo grado, nella quale la prima potenza (— A) scende allo stato di passività per opera della seconda († A), nella cerchia della mitologia greca figura come l'eviramento di Urano; è ancora caratteristico in proposito, che il Greco Erodoto, dove rammenta questo momento (fissato presso i Babilonesi e gli Arabi) del processo mitologico, introduce Urania e suo figlio Dionisio. Or a questo secondo grado appartengono le religioni più diverse, tanto quelle, che entrano pienamente nel processo mitologico (fenicia, egiziana, indiana e va discorrendo), quanto quelle, che cercano di fissarlo in punti determinati, come il Dualismo dei Persiani ed il Buddaismo. È nei misteri che la mitologia greca raggiunge il più alto grado mitologico; in essi comincia la stessa ad intender la propria natura e propriamente parlando sopravvanza sè stessa; perlochè lo studio dei misteri è la migliore introduzione alla filosofia della rivelazione. Compito proprio di questa è spiegare colle sue premesse le persona di Cristo, che è la sostanza di tutto il Cristianesimo. L'opera di Cristo prima della incarnazione, la di lui incarnazione, finalmente la mediazione con essa operata, vengono esaminate, ma in tutto ciò è sempre tenuto fermo il punto di vista, che il processo mitologico è il presupposto, e però anche nella fine di esso si vede il presentimento di ciò che è realmente divenuto in Cristo. Il compimento dell'opera di Cristo dà luogo all'efficacia della terza potenza che è lo spirito; in virtù di essa esiste la chiesa, questa esplicazione di Cristo; i tre periodi della chiesa son preaccennati dagli Apostoli principali Pietro, Paolo, Giovanni, e di essi i due primi, il Cattolicismo ed il Protestantismo son decorsi, il terzo, il Cristianesimo Giovannita, s'avanza.

Avvi qualche cosa d'incontrastabilmente grandioso in quest'assunto di concepire tutto il processo del mondo e la sua storia interna ed esterna come la mediazione di sè con sè stesso per parte di Dio, e di riunire Panteismo e Teismo nel concetto superiore del Dio (Monoteismo) che è libero da un lato, ed entra dall'altro nello sviluppo. Quanto quest'ultima fase della filosofia di Schelling si accosti

alla Hegeliana, che parimenti alla sua maniera prende a suo punto di partenza il concetto d'un processo dell'assoluto fondato sulla negazione, è cosa che apparirà da sè nel passare che facciamo ad Hegel.

§. 44. — Passaggio ad Hegel.

Il difetto fondamentale della filosofia di Schelling, quale si sviluppò prima di fronte a Fichte, era stata la concezione oggettiva astratta dell'assoluto. L'assoluto fu pura indifferenza, identità; da questa 1) non era possibile il passaggio al determinato, al reale, onde il posteriore dualismo fra assoluto e mondo reale, in cui andò a finire Schelling; in essa 2) periva il primato dello spirituale sul fisico, l'uno era pareggiato all'altro, era posta la pura indifferenza oggettiva dell'ideale e del reale come superiore ad entrambi, e però anche al primo. Il riflettere a questa imperfezione diè vita alla filosofia di Hegel. Essa, di accordo in ciò con la filosofia di Schelling di quel tempo, mantiene contro Fichte il principio, che non una cosa singolare, l'Io, sia il Prius di ogni realtà, ma una cosa universale, che abbraccia ogni cosa singolare. Ma essa non prende quest'universale come indifferenza, bensì come sviluppamento, come universale, in cui è immanente il principio della indifferenza, e che si apre a tutta la ricchezza della realtà, quale si manifesta nel mondo naturale e spirituale. Così pure secondo Hegel l'assoluto non è un oggettivo, non è lo spegnersi negativo dell' essere e del pensare, del reale e dell'ideale in un terzo neutrale; l'universale, che è fondamento a tutto, è piuttosto un membro di questa stessa disgiunzione, è l'ideale; l'Idea è l' assoluto ed ogni cosa reale non è che l'effettuazione dell'Idea. Di là dell'Idea secondo Hegel nulla v'à di superiore; e nulla v'à fuori di essa, giacchè la stessa si realizza in tutto ciò che esiste. L'universo non è l'equilibrio del reale e dell'ideale, ma è la realtà; l'Idea, per non essere un astratto inefficace, si dispiega alle molteplici forme della realtà, ma senza perdersi in essa, ritornando anzi da essa in sè stessa nello spirito pensante, per esistere altresì nella forma vera ed adequata alla sua natura, come Idea consciente, che pensa sè stessa. In tal maniera lo spirito è presso Hegel reintegrato nel suo dritto superiore; esso non è una delle forme di esistenza dell'assoluto, ma è l'assoluto stesso come essere per sè, è l'Idea stessa, che ritorna a sè, che si sà come la verità della natura e come libera potenza rispetto ad essa. Laonde la fi-

losofia di Hegel costituisce il controposto diretto della filosofia di Schelling, che la precede. Se questa divenne sempre più realista, spinozista, mistica, dualista, per converso quella è alla sua volta idealista, razionalista, puro Monismo del pensiero, pura conciliazione del pensare con la realtà. Se l'una pose un Idealismo oggettivo nel luogo del soggettivo, quella di Hegel si colloca di sopra ai due controposti, ed aspira ad un Idealismo assoluto, che subordina di nuovo il naturale allo spirituale, pur comprendendoli entrambi come interiormente identici.

Anche per forma la filosofia di Hegel sostanzialmente si distingue col suo metodo dalla precedente. Secondo Hegel l'assoluto non è essere, ma sviluppamento, ponimento di differenze e di controposti che però non sono indipendenti o affatto opposti all'Assoluto, ma solo, ciascuno e tutt'insieme, momenti dello svolgimento interno dell'Assoluto. Deve dunque mostrarsi, che l'Assoluto à in sè un principio di processo a differenze, che non ne costituiscono se non momenti interni; non siam noi che dobbiamo apportare le differenze dell'Assoluto, ma è l'Assoluto che deve porle da sè, ed esse debbono parimenti da sè sciogliersi di nuovo nel tutto e mostrarsi puri momenti. E questo è quanto il metodo di Hegel intende mostrare. Questo metodo sostiene, che ogni concetto à in sè il suo prorio controposto, la sua propria negazione, è parziale, spinge ad un secondo concetto, che è il suo controposto, ma che per sè è parimenti parziale come il primo; in ciò si mostra, che essi sono solo momenti d'un terzo concetto, il quale è l'unità superiore dei due primi, li comprende in sè, ma in una forma superiore che li aggiusta ad unità! Se si pone questo nuovo concetto, esso mostrasi alla sua volta quale momento parziale, che porta alla negazione ed in conseguenza pure ad una unità superiore, e così di seguito. Questa negazione di sè stesso propria del concetto è secondo Hegel la genesi di tutte le differenze e controposizioni; queste non son niente di fisso, di esistente per se, come crede l'intelligenza riflessiva, ma momenti fugaci del movimento immanente del concetto. Or così è pure dell'assoluto. L'universale, che è il fondamento d'ogni particolare, diventa tale per la ragione appunto, che l'universale come tale è parziale e spinge alla negazione della sua universalità astratta mediante determinazioni più concrete. L'assoluto non è cosa semplice, ma un sistema di concetti, che sorgono per virtù appunto di questa negazione di sè, propria dell'universale originario; questo sistema di con-

cetti è poi alla sua volta nell'assieme esso stesso una cosa astratta, che spinge alla negazione dell'essere puramente concezionale (ideale) alla realtà, all'essere per sè delle differenze (nella natura); questo da sua parte è pure infetto di somigliante parzialità, in quanto è solo un momento, non è il tutto stesso: e così annullasi anche l'essere per sè del reale, che tramutato in universalità di concetto è ripigliato nella consapevolezza, nello spirito pensante, il quale raccoglie in sè l'essere concezionale ed il reale nella unità superiore, ideale dell'universale e del particolare. Questo immanente movimento di sè stesso proprio del concetto è il metodo di Hegel. Esso non intende d'essere un porre soggettivo di tesi, antitesi, e sintesi, come il metodo di Fichte, ma vuol seguire il cammino della cosa stessa: esso non intende di produrre l'essere, ma di produrre ancora per la coscienza pensante ciò che già è in sè; esso vuol comprender tutto nel suo nesso immanente, nel generale scaturire in virtù di necessità interna della differenza dall' unità, dell'unità dalla differenza, nel pulsare vivente del divenire e del risolversi degli opposti.

Ciò che lo distingue da Schelling, Hegel l'à nel modo più chiaro esposto nella sua fenomenologia dello spirito, prima opera, nella quale (1807) egli figura da filosofo per proprio conto, mentre innanzi era passato per seguace di Schelling. Egli compendia la differenza nei tre motti che seguono: L'Assoluto è nella filosofia di Schelling come scaricato dallo sparo di una pistola; esso è la notte, in cui tutte le vacche sembran nere; il dispiegamento di esso a sistema è poi come il comportarsi d'un pittore, che sulla sua paletta non avesse se non due colori, il rosso ed il verde, per colorir la superficie, col primo se si domandasse un lavoro storico, e col secondo, se un paesaggio. La prima critica si riferisce alla maniera di giungere all'Idea dell'assoluto, immediatamte con intuizione intellettuale; questo salto fu da Hegel ridotto nella fenomenologia a cammino ordinato, progressivo. La seconda censura riguarda il modo di pensare ed enunciare l'assoluto, ottenuto come semplice assenza di tutte le differenze, e non insieme quale un immanente porre d'un sistema di differenze interne. Hegel dice in proposito che il punto stà nel concepire ed esprimere il vero non come sostanza (cioè come negazione di determinazione), ma parimenti come soggetto (come porre e produrre delle differenze finite). Il terzo biasimo colpisce il modo, come Schelling applica il suo principio ai dati naturali e spirituali, adattando agli oggetti uno schema prestabilito (quello principalmente

dell'antitesi dell'ideale e del reale), in luogo di fare che la cosa si spiegasse e particolareggiasse da sè. Fu segnatamente la scuola di Schelling, che si distinse in questo formalismo schematizzante, e van principalmente applicate ad essa le altre osservazioni, che fa Hegel nell'introduzione alla Fenomenologia: « Quando il formalismo della filosofia naturale insegna per avventura, l'intelligenza essere elettricità, o l'animale, azoto, l'inesperto può forse rimanerne attonito e venerarvi l' opera del genio. Ma la malizia di così fatta sapienza è così presto scoverta, com'è facile l'esercitarla; la ripetizione di essa diviene intollerabile quanto l'arte d'un giocoliere, quando è capita. Questo metodo d'incollare il pajo di determinazioni dello schema generale ad ogni cosa celeste e terrestre, a tutte le forme naturali e spirituali, rende l'Universo simile ad una drogheria, nella quale stia una serie di scatole chiuse con etichette soprapposte. »

Scopo proprio della Fenomenologia era il fondare il sapere assoluto, come lo concepisce Hegel, sulla natura della coscienza, dimostrarlo come il sommo grado della coscienza stessa. Hegel dà in essa una storia delle manifestazioni della coscienza (onde il titolo), uno sviluppo delle epoche di formazione della coscienza nel suo cammino al sapere filosofico. Lo sviluppo interno della coscienza stà in questo, che lo stato in cui essa trovasi va divenendo oggettivo (consaputo), e che mediante questo sapere del proprio essere ed a misura dello stesso ella raggiunge un grado sempre nuovo, uno stato più alto. La fenomenologia cerca dimostrare, come e per quale necessità la coscienza procede di grado in grado, dall'*in sè* al *per sè*, dall'essere al sapere. Si prende principio dal più basso grado, dalla coscienza immediata. Hegel à intitolato questa sezione: « La certezza sensitiva o il *questo* e l'*opinare.* » In questo grado, alla domanda: che cos'è *questo* o il quì? l'Io risponde: quì è l'albero; ed alla domanda: che cos'è l'adesso? — l'adesso è la notte. Ma se ci volgiamo intorno, il quì non è un albero, ma una casa; e se notiamo la seconda risposta per considerarla di nuovo dopo qualche tempo, l'adesso non è la notte, ma il mezzogiorno. Il questo divien così *non questo*, cioè un universale. Ed è naturale; imperocchè quando dico: questo pezzo di carta, ogni carta è un questo pezzo di carta, ed io ò sempre detto una cosa universale. Per mezzo di questa dialettica interna la certezza sensibile immediata è passata ad essere percezione. In questa guisa, mentre ogni grado di coltura, ognuna delle forme della coscienza del soggetto filosofico si avviluppa in contrad-

dizioni, e mediante questa dialettica immanente viene spinta ad una forma superiore di coscienza, và tant' oltre questo processo evolutivo, che la contraddizione si toglie, o sia dileguasi qualsivoglia eterogeneità fra soggetto ed oggetto e lo spirito giunge alla compiuta conoscenza di sè ed alla certezza di sè stesso. Per designare in breve i gradi percorsi, la coscienza esiste prima come certezza sensibile o come il questo e l' opinare; indi come percezione, che concepisce l' oggettivo come cosa con qualità; poscia come intelligenza, cioè come concepimento degli oggetti quali esseri in sè riflessi, o come differenza tra forza ed esternazione, essere e parvenza, esteriore ed interiore. Da questo punto la coscienza, che nel suo oggetto e nelle determinazioni di esso non concepisce e riconosce che sè stesso, il suo proprio e puro essere, e pel quale così è tolto il diverso come diverso, la coscienza, dico, diviene Io uguale a se stesso, verità e certezza di sè stesso, consapevolezza. La consapevolezza, divenuta consapevolezza universale, o sia ragione, percorre parimenti una nuova serie di gradi di sviluppo, finchè si appresenta come spirito, come la ragione, concordata con la razionalità esistente, satura di mondo esteriore razionale, estesa sull' universo naturale e spirituale come suo proprio regno, nel quale si sà come in casa propria. Lo spirito pei gradi della costumatezza ingenua, della coltura e dei lumi, ed a traverso alla moralità ed alla intuizione morale del mondo, diventa religione; la religione stessa nella sua perfezione come religione rivelata diventa sapere assoluto. In quest'ultimo grado l'essere ed il pensare non sono più separati, l' essere non è più oggetto pel pensare, ma il pensare stesso è oggetto del pensare. La scienza non è altro che il vero sapere dello spirito intorno a sè stesso. Nella conclusione della Fenomologia Hegel getta il seguente sguardo sul cammino percorso: « La meta, il sapere assoluto, o lo spirito che si sà come spirito, à per sua via il ricordo degli spiriti, quali sono in sè e compiono l' organizzazione del loro regno. La conservazione di tal ricordo dal lato della libera esistenza degli spiriti, apparente in forma di accidentalità, è la storia; dal lato poi della loro organizzazione concezionale, è la scienza del sapere fenomenale; entrambi i ricordi presi assieme (e sono la storia concezionale) costituiscono il ricordo ed il calvario dello spirito assoluto, la realtà, verità e certezza del suo trono, senza del quale ei sarebbe l' esanime solitario; « solo dalla coppa di questo regno di spiriti gli spumeggia la sua infinità. » — Del resto l'andamento

della Fenomenologia non è ancora rigorosamente scientifico; essa è la prima applicazione ingegnosa del « metodo assoluto, » moventesi per via della critica delle forme del sapere « fenomenale, » ma è arbitraria nella disposizione e nell' aggruppamento del ricco materiale dialettico ed istorico, che mette in opera.

§ 45. — Hegel.

Giorgio Guglielmo Federico Hegel nacque a'27 agosto 1770 in Stutgard. Nel suo diciottesimo anno si recò all' università di Tubinga, per dedicarsi allo studio della teologia. Durante i suoi anni di studio non sveglìò alcuna particolare attenzione; Schelling juniore vinceva di gran lunga tutt'i suoi coetanei. In seguito fu insegnante privato nella Svizzera ed in Francoforte sul Meno, e nel 1801 prese la sua laurea in Iena. Da principio passò per seguace e difensore della filosofia di Schelling. In questo senso egli scrisse nello stesso anno 1801 la sua prima scritturetta intitolata « Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling; » non guari dopo si unì a Schelling per la pubblicazione del « giornale critico di filosofia, » 1802-3, nel quale diede parecchie interessanti dissertazioni. La sua operosità accademica non incontrò da principio gran favore; nulladimeno nel 1805 fu nominato professore nella stessa Iena ; ma la catastrofe politica, scoppiata sul paese poco appresso, gli ritolse il posto. Al rimbombo dei cannoni della battaglia di Iena compì la « Fenomonologia dello spirito , » prima sua opera principale , vasta ed indipendente, coronamento dei suoi lavori di Iena. Egli era solito in prosieguo chiamar questo scritto, che vide la luce nel 1807, il suo viaggio di scoverta. Per mancanza di altri mezzi di sussistenza, da Iena si recò in Bamberga, dov' ebbe per due anni la redazione del giornale politico del luogo. Nell'autunno del 1808 fu fatto rettore del ginnasio di Nurimberga. In questa condizione scrisse tutte le sue opere, lentamente maturandole, e dando moto alla sua operosità letteraria, giusto quando Schelling ebbe posto fine alla propria; la sua logica vide la luce dal 1812 al 1816. In quest' ultimo anno fu chiamato in Heidelberg qual professore di filosofia, ed ivi nel 1817 pubblicò la sua « Enciclopedia delle scienze filosofiche, » nella quale per la prima volta espose l'assieme del suo sistema. Ma la sua rinomanza vera e l'estesa sua operosità datano dalla sua chiamata a Berlino avvenuta nel 1818. Fu in Berlino che egli raccolse

intorno a sè una scuola numerosa, estesa, scientificamente molto attiva, fu ivi che egli guadagnò anche un'influenza politico-amministrativa, segnatamente per le sue relazioni con la classe degl'impiegati prussiani e procacciò alla sua filosofia il valore di una filosofia di stato: cose, queste due ultime, che non sempre tornarono a vantaggio della libertà interna della sua filosofia e del credito morale di essa. Pur tuttavia nella sua filosofia del dritto, pubblicata nel 1821, Hegel non rinnega l'esigenza fondamentale della vita politica moderna: egli domanda rappresentazione del popolo, libertà della stampa, pubblicità dell'amministrazione della giustizia, giudizii per giurati ed indipendenza amministrativa delle corporazioni. In Berlino Hegel ha fatto lezione quasi su tutt'i rami della filosofia; dopo la sua morte i suoi scolari ed amici han pubblicato queste lezioni. La sua comunicativa accademica era imbarazzata, goffa, disadorna, ma non senza una particolare attrattiva, come espressione immediata di profondo lavoro intellettuale. Egli soleva conversare più tosto con persone indifferenti, che con quelle appartenenti alle classi dotte, nè amava di far pompa di spirito in società! Nel 1830 fu nominato rettore dell'Università, carica, che gli amministrò con maggior senno, che una volta Fichte. Hegel morì di colera ai 14 Novembre 1831, nel giorno della morte di Leibnitz. Egli riposa nello stesso cimitero, in cui Solger e Fichte, accanto a quest'ultimo e non lungi dal primo. I suoi scritti e le sue lezioni furono dal 1832 pubblicati insieme in 18 volumi: 1. Dissertazioni, 2. Fenomenologia, 3. — 5. Logica, 6. — 7. Enciclopedia, 8. Filosofia del dritto, 9. Filosofia della storia, 10. Estetica, 11. — 12. Filosofia della religione, 13 — 15 Storia della filosofia, 16 — 18. Scritti varii. Rosenkranz ha raccontato la di lui vita.

La divisione del sistema di Hegel, in grazia del cammino che in tal sistema segue il sapere, è una tripartizione: 1) Lo svolgimento dei concetti universali puri, che servon di fondamento ad ogni vita naturale e spirituale (la precedono fuori del tempo), l'esplicamento logico dell'assoluto — *Scienza della logica;* 2). Lo svolgimento del mondo reale delle cose particolari o della natura — *Filosofia della natura*; 3) Lo svolgimento del mondo ideale o dello spirito concreto realizzantesi nel dritto, nei costumi, nello Stato, nell'arte, nella religione e nella scienza — *Filosofia dello spirito.* Queste tre parti del sistema rappresentano ad un tempo i tre momenti del metodo assoluto, posizione, negazione, unità di entrambi.

L'assoluto è da prima pensiero puro, immateriale; poi è la diversità del pensiero puro, la separazione di esso in spazio e tempo— la natura; in terzo luogo esso ritorna da quest'allontanamento da sè a sè stesso, annienta la diversità della natura, e diventa così pensicro effettivo, che sà sè stesso, ovvero, Spirito.

1. — Scienza della Logica.

La logica di Hegel è l'esposizione e lo sviluppamento scientifico dei puri concetti di ragione, di quei concetti o categorie, che servon di fondamento ad ogni pensare ed essere, che sono tanto le determinazioni fondamentali del conoscere soggettivo, quanto l'anima che alberga nella reltà oggettiva, di quelle Idee, nelle quali lo spirituale ed il naturale hanno il loro punto di coincidenza. Il regno della logica, dice Hegel, è la verità, qual'è per sè senza velo. Essa è, giusta un'immagine dello stesso Hegel, la rappresentazione di Dio, qual'è prima della creazione del mondo e d'uno spirito finito. Sotto questo aspetto essa è certamente un regno di ombre; se non che queste ombre son pure d'altra parte le essenze semplici, libere di ogni materialità, nella rete adamantina delle quali tutto l'Universo trovasi edificato.

Alla raccolta ed alla discussione dei puri concetti di ragione parecchi filosofi avean dato un principio degno di riconoscenza, quali Aristotile nelle sue categorie, Wolff nella sua Ontologia, Kant nell'Analitica trascendentale. Ma essi nè li avevano compiutamente costruiti, nè criticamente vagliati, nè dedotti da un principio, ma solo empiricamente adottati e trattati lessico logicamente. Contrariamente a questa maniera di procedere Hegel si è provato 1) di compiutamente raccogliere questi puri concetti di ragione, 2) di vagliarli criticamente (escludendo cioè tutto quel che non fosse pensiero puro, franco d'intuizione), e 3) — ciò che è la massima particolarità caratteristica della logica Hegeliana — di dedurli dialetticamente l'uno dall'altro e farne un sistema, internamente organizzato, della pura ragione. Fichte avea già preteso che la ragione deducesse l'intero sistema del sapere puramente da sè stessa, senza l'aiuto d'alcun presupposto. Hegel si attacca a questo pensiero, ma in guisa oggettiva; egli non stabilisce principii supremi, nei quali tutto il di più sia già implicitamente posto e non serva così che a solamente determinarli con più precisione, senza progresso effettivo di pensieri, ma

cominciando dal più semplice concetto di ragione non bisognevole d'altro fondamento, da quello del puro essere, deduce da questo l'intero sistema del puro saper di ragione col cercar di mostrare il processo determinativo dei concetti più astratti ai più concreti. La leva da ciò è il metodo dialettico progrediente da un concetto all'altro.

Ogni posizione, dice Hegel, è negazione; ogni concetto à in se l'opposto di sè stesso e mena così alla negazione di sè in un contrapposto. Ma nel modo stesso ogni negazione è posizione, affermazione. Se un concetto è negato, il risultato non è già il puro niente, un puro negativo, ma un positivo concreto; quel che risulta è un nuovo concetto arricchito della negazione del precedente. La negazione dell'*uno* p. e. è il concetto del *più*. A questo modo Hegel fa della negazione il veicolo del processo dialettico. Ogni concetto primamente posto vien negato, e colla sua negazione si fa l'acquisto d'un concetto superiore più ricco. Questo metodo, analitico ad un tempo e sintetico, è stato da Hegel applicato a tutto il sistema della scienza.

In ciò che segue noi diamo un breve prospetto della Logica di Hegel. Essa è divisa in tre parti, teoria dell'essere, teoria dell'essenza e teoria del concetto.

1. — La teoria dell'essere.

a) *Qualità*. Il principio della scienza è il concetto immediato, indeterminato dell'essere. Questo concetto nella sua mancanza di contenuto, nella sua vacuità val quanto la pura negazione, quanto niente. Questi due concetti sono così, ed assolutamente identici, ed assolutamente contrapposti: ognuno dei due si dilegua immediatamente nel suo contrario. Quest'oscillare di entrambi è il puro *divenire*: con più precisione noi diciamo ciò, quando v'è passaggio dal niente all'essere, *nascere*, nel caso contrario, *perire*. La precipitazione di questo processo del nascere e del perire a tranquilla semplicità è l'*esistere*. L'esistere è essere con una determinazione, è *qualità*, *realtà*, esistere limitato. L'esistere limitato esclude da sè l'*Altro*. Questo rapporto con sè stesso, che ha luogo in virtù del rapporto negativo coll'altro, è da noi detto *essere per sè*. L'essere per sè, che si riferisce solo a sè stesso e si contiene repulsivamente rispetto all'altro, è l'uno. Ma per mezzo di questo repellere, l'uno pone immediatamente più uni. I più uni poi non sono diversi fra

loro. Uno è ciò che è l'altro. I più son quindi uno. Ma l'uno è pure la pluralità; giacchè il suo escludere è porre il suo contrario, o vero egli si pone così come pluralità! Per mezzo di questa dialettica dell'*attrazione* e della *repulsione* la qualità passa nella quantità: imperocchè l'indifferenza verso la differenza e la determinazione qualitativa è la quantità!

b.) La *Quantità!*. È quantità la determinazione di grandezza, indifferente come tale rispetto alla qualità. Finchè la grandezza contiene in sè più uni come distinguibili, è *discreta* o sia le appartiene il momento della *discrezione*; quando al contrario i più uni son omogenei e però la grandezza ha il carattere della mancanza di differenza, essa è continua (le spetta il momento della continuità). Ciascuna di queste due determinazioni è in uno identica con l'altra: la discrezione non può esser pensata senza continuità, nè la continuità senza discrezione. L'esistenza della quantità o la quantità limitata è il *Quantum*. Anche il quantum à in sè i momenti della pluralità e dell'unità, esso è l'aggregato di unità, cioè numero. Al quantum o alla grandezza estensiva stà d'altra parte di contro la grandezza intensiva o il grado. Col concetto del grado, in quanto è semplice determinazione, la quantità si accosta di nuovo alla qualità. L'unità della quantità e della qualità è la misura.

c) La misura è un quantum quantitativo, un Quantum dal quale la qualità dipende. Un esempio di questa determinazione quantitativa, alla quale l'essere in una certa guisa di un oggetto determinato è realmente legato, è la temperatura dell'acqua, da cui dipende, se l'acqua rimane acqua, o si converte in ghiaccio, o se ne va in vapore. In questo caso il quantum del calore costituisce realmente la qualità dell'acqua. Qualità e quantità sono a questo modo determinazioni soggette a perenne mutazione in un essere, in una terza cosa, che è diversa dal che e dal quanto immediato di una cosa. La qualità indipendente dall'essere immediato, la negazione dell'immediato è l'*essenza.* Essenza è essere in sè, essere in sè dirotto, separazione dell'essere. Indi la duplicità di tutte le determinazioni dell'essenza.

2. Teoria dell'essenza.

a) *L'essenza come tale.* L'essenza come essere riflesso è il rapporto a sè stessa nell'atto che essa è rapporto ad altro. Noi diciamo riflesso quest'essere per analogia con la riflessione della luce, la qua-

le, quando nel suo cammino rettilineo incontra una superficie splendente, è rimandata indietro, è riflessa. Or come la luce riflessa è cosa che accade, che è posta, in virtù del suo rapporto ad altro, così l'essere riflesso è quello, che si dimostra aver luogo, esser fondato per mezzo di altri. Allorchè la filosofia si addossa l' incarico di riconoscere l'essenza delle cose, l'essere immediato delle cose si figura quasi come scorza o sipario, dietro del quale sia nascosta l'essenza. E però quando si parla dell'essenza d'un oggetto, l'essere immediato, l'essere contrapposto all'essenza (giacchè senza essere non sarebbe da pensare ad essenza) si fa discendere a cosa puramente negativa, all'*apparenza*. L'essere apparisce nell'essenza. L' essenza è a questo modo l'essere quale *apparisce in sè stesso*. L'essenza, pensata dirincontro all'apparenza, dà il concetto dell'*essenziale;* ciò che in esso apparisce soltanto è il *nonessenziale*. Intanto chè poi l'essenziale non è che dirincontro al non essenziale, questo stesso gli è essenziale , l' uno à altrettanto bisogno dell' altro , quanto l' altro dell' uno. Così ciascuno apparisce nell' altro , o veramente à fra essi luogo la reciproca relazione, che noi diciamo *riflessione*. Noi dunque in tutta questa cerchia di cose abbiam da fare con determinazioni riflesse, con determinazioni, di cui ciascuna rimanda all'altra e non può senza di essa pensarsi (p. e. positivo e negativo, fondamento e conseguenza, cosa e proprietà, contenuto e forma, forza ed esternazione). Ritornan così di ricapo nello sviluppamento dell'essenza le stesse determinazioni, che nello sviluppamento dell'essere, solamente non più in forma immediata, ma riflessa. In luogo dell'essere e del niente or subentrano le forme del positivo e del negativo, in luogo dell'esistere l'essenza e così via via.

L'essenza è essere riflesso, rapporto a sè, il quale nulladimeno à luogo per mezzo di rapporto ad altro, che in esso apparisce. Questo rapporto riflesso a sè stesso diciamo *identità* (la quale insufficientemente ed in modo astratto viene espressa nella così detta prima legge del pensiero, nella proposizione dell'identità A = A). Come rapporto a sè stesso, che è ad un tempo differenza di sè da sè stesso, l'Identità contiene essenzialmente la determinazione della *differenza*. La differenza immediata, esterna, è la *diversità*. La differenza essenziale, la differenza in sè stessa è il *contrapposto* (positivo e negativo). L'opposizione dell'essenza a sè stessa è la *contraddizione*. Il contrapposto dell'Identità e della differenza si concilia nel concetto del fondamento. Vale a dire che differenziandosi l' essenza da sè

stessa, è una volta l'essenza identica con sè stessa, il *fondamento*, un'altra l'essenza differenziata, staccata da sè, la conseguenza. Nella categoria fondamento e conseguenza, la stessa cosa, l'essenza, è due volte posta : il fondato ed il fondamento sono lo stesso soggetto, per la qual cosa è anche difficile definire il fondamento altrimenti che per via della conseguenza e per converso. La separazione di entrambi è quindi un'astrazione violenta; ma per questo appunto, che entrambi sono identici, l'uso di questa categoria è propriamente un formalismo. Quando la riflessione cerca fondamento, cause, vuol vedere quasi raddoppiata la cosa, una volta nel suo stato immediato, poscia in quanto è posta per mezzo del fondamento.

b) *L'essenza e l'apparizione o il fenomeno.* L'apparizione o il fenomeno è l'apparenza ripiena con l' essenza, e quindi non più priva di essenza. Non avvi apparenza senza essenza, nè essenza che non passi ad apparizione o fenomeno. È lo stesso contenuto, che una volta è preso com'essenza, un'altra come apparizione o fenomeno. Nell'essenza che apparisce noi diciamo *contenuto* il momento positivo, finora detto fondamento, *forma* il negativo. Ogni essenza è unità di contenuto e di forma, o vero, *esiste*. In altri termini noi diciamo esistere nella differenza dall'essere immediato l'essere che vien fuori dal fondamento, cioè l'essere fondato. L'essenza come esistente diciamo *cosa*. Nel rapporto della cosa alle *proprietà* si ripete il rapporto di forma e contenuto. Le proprietà ci mostrano la cosa dal suo lato formale, mentre pel suo contenuto essa è cosa. Comunemente il rapporto fra la cosa e le sue proprietà vien disegnato con la parola: avere (la cosa à proprietà), a differenza dall' immediato esser uno. L'essenza come rapporto negativo a sè, ed in quanto si stacca da sè per riflettersi in altro, è *forza ed estrinsecamento*. Questa categoria à comune con le altre dell'essenza, che in essa è posto due volte lo stesso contenuto. La forza non può venire spiegata che per mezzo dell'estrinsecamento, e l'estrinsecamento per mezzo della forza, perlochè ogni spiegazione, che si serve di questa categoria, si muove fra tautologie. Il tenere per inconoscibile la forza non è che un'illusione dell' intelligenza intorno a'proprii atti. Espressione superiore della categoria: forza ed estrinsecamento, è la categoria: *interno* ed *esterno*. Essa è superiore, perchè la forza per esternarsi avrebbe mestieri di una sollecitazione, l'*interno* al contrario è l'essenza che da sè si manifesta. Anche questi due, interno ed esterno, sono identici, nessuno dei due è senza l'altro. Ciò che p. e. l'uomo

è internamente per carattere, è pure esternamente ne'suoi atti. La verità di questo rapporto sarà dunque piuttosto l'identità dell' interno e dell'esterno, dell'essenza e del fenomeno: cioè:

c) *La realtà.* All'essere ed all'esistenza si aggiunge come terzo la realtà. Nella realtà il fenomeno è manifestazione intera ed adequata dell'essenza. La realtà vera è però (di rintoppo alla *possibilità ed all'accidentalità*) essere necessario, *necessità* razionale. Il teorema noto di Hegel, ogni reale essere razionale, ed ogni razionale reale, con questo modo di concepire la realtà si mostra una semplice tautologia. Il necessario, posto come suo proprio fondamento, con sè stesso identico, è la sostanza. Il lato del fenomeno, il non essenziale nella sostanza, l'accidentale nel necessario sono gli *accidenti.* Essi non si contengono più verso la sostanza, come il fenomeno verso l'essenza, o l'esterno verso l'interno, cioè quali manifestazioni adequate; essi non sono che affezioni passaggere della sostanza, forme fenomenali fortuite, cangianti, come le onde del mare nell'acqua del mare. Essi non son prodotti dalla sostanza, ma piuttosto non fan che andare al fondo di essa. Il rapporto di sostanzialità conduce a quello di *causalità.* Nel rapporto di causalità la stessa cosa è posta da una parte come *causa*, dall'altra come *effetto.* La causa del calore è calore, ed il suo effetto da capo il calore. L' effetto è concetto superiore a quello di accidente nel rapporto di sostanzialità, giacchè esso trovasi realmente contrapposto alla causa e la causa stessa passa nell'effetto. Ma siccome nel rapporto di causalità ciascuno dei due lati suppone l'altro, è piuttosto vero un tal rapporto, nel quale ciascun lato è ad un tempo causa ed effetto — *reciprocità di azione* o di effetto. La reciprocità di azione è un rapporto superiore a quello di causalità, perchè non avvi causalità pura. Non avvi azione senza reazione.

Con la categoria della reciprocità di azione abbandoniamo in generale il campo dell'essenza. Tutte le categorie dell'essenza si eran presentate come duplicità di due lati. Or nella reciprocità di azione l'antitesi della causa e dell'effetto confondendosi in uno, con essa è rientrata l'unità nel luogo della duplicità. A questo modo noi abbiamo di ricapo un essere, che si dirime in più indipendenti, che intanto sono con esso stesso immediatamente identici. Quest' unità dell' *immediatezza* dell' essere colla *direnzione* dell'essenza è il concetto.

3. Teoria del concetto.

Concetto è l'identico con sè stesso nell'altro; esso è totalità sostanziale, i di cui momenti (singolare, particolare) sono lo stesso tutto (il generale), totalità che lascia libera la differenza, nell'atto che la raccoglie in sè stessa ad unità. Il concetto è a) concetto soggettivo, l'unità dei più per sè, posta secondo la forma, fatta astrazione dal contenuto. Esso è b) oggettività, concetto nella forma dell'immediato, come unità esteriore di esistenze indipendenti. Esso è c) Idea, è il concetto oggettivo ad un tempo e che riporta alla pura unità con sè stesso l'esistere oggettivo; immanente nell'oggetto ad un tempo ed esistente per sè come unità del reale.

a) *Il concetto soggettivo* contiene i momenti della *generalità*, dell'idendità con sè nella differenza, della *particolarità*, della differenza permanente nell'identità col generale, e della *singolarità*, dell'essere per sè indipendente, che riunisce in sè il generale ed il particolare (genere e specie). Il generale posto per sè è il concetto come tale. Questa unilateralità è tolta, ponendo realmente il generale come inerente ad un individuo, come predicato d'un soggetto, o nel *giudizio*. Il giudizio pronunzia l'identità del singolare col generale, ed in conseguenza il distribuirsi del generale in cose indipendenti, che gli sono identiche, il separarsi del concetto; il concetto si presenta in esso non in sembianza di cosa astratta, come sostanza, causa, forza, ma di determinazione concreta, immanente nell'esistenza singolare, continuantesi in un mondo di singolarità. L'imperfezione del giudizio, che pone il singolare come immediatamente identico col generale, mentre son realmente disgiunti (il generale è più ampio del singolare, il singolare più concreto del generale), è tolta nella *conclusione*. In essa il generale ed il singolare vengono aggiustati per mezzo del particolare, che s'interpone fra entrambi come concetto medio. La conclusione presenta così il generale, come si realizza nel singolare per mezzo del suo particolare, o il singolare qual'è nel generale mediante il particolare; è la conclusione che esprime compiutamente l'essenza del concetto, che è di differenziarsi in sè stesso in una pluralità dell'essere, in seno della quale trovasi racchiuso il singolare, da un lato indipendente e contrapposto al generale, dall'altro ad esso identico, in forza sempre della sua particolarità. — Dal fin qui detto emerge, che il concetto non è qualche cosa di nu-

damento soggettivo, ma che à realtà nella totalità dell'essere in esso compresa; così considerato esso è concetto oggettivo.

b) Non è *oggettività* l'essere in generale, ma un essere in sè compiuto, concezionalmente determinato. La sua prima forma è il *meccanismo*, l'essere assieme di cose indipendenti, che si contengono indifferentemente le une verso le altre, e son tenute insieme ad unità di tutto (aggregato) soltanto mercè d'un vincolo comune. L'indifferenza cessa nel *chimismo*, nella reciproca attrazione, compenetrazione, e neutralizzazione di cose indipendenti, che costituiscono unità completandosi a vicenda. Ma qui l'unità non è che la negazione in un tutto del dissolvimento dei singoli; la terza forma dell'oggettività è quindi la *teleologia*, lo scopo (corrispondente alla conclusione), il concetto che si realizza, che fa discendere l'essere a suo mezzo, che in questo processo dell'annientamento dell'indipendenza delle cose conserva e compie sè stesso. Difetto del concetto di scopo è, che esso à tuttavia l'oggettività come contro posta, estranea; tolto questo, sorge il concetto dello scopo immanente nell'oggettività, del concetto che si compie nell'oggettività, che la penetra, che si realizza in essa, o dell'Idea.

c) L'*Idea* è la suprema definizione logica dell'assoluto. Essa è il concetto, nè semplicemente soggettivo, nè semplicemente oggettivo, ma immanente nell'oggetto, che lascia nella sua piena indipendenza, ma che pur ritiene in unità con sè stesso. La sua forma immediata è la vità, l'organismo, l'unità immediata dell'oggetto col concetto; nella quale il concetto penetra l'oggetto quale anima, quale principio di vitalità. Il concetto intanto qui non è posto anche per sè; la Idea, come tale, che và incontro all'oggetto, è il *conoscere*, il ritrovarsi del concetto nell'oggettività (idea del vero), il formarsi del concetto dentro di essa, per annientare l'indipendenza dell'oggetto e sollevare il reale alla concezionalità (idea del buono). Questa contrapposizione intanto dell'Idea e dell'oggetto è difettiva; il conoscere e l'agire necessariamente suppongono l'identità dell'essere soggettivo ed oggettivo. Sicchè il concetto supremo è l'*Idea assoluta*, l'unità della vita e della conoscenza, l'universale, l'infinitamente reale ed insieme il differenziantesi da questa sua immediata realtà, il pensantesi e realizzantesi col pensarsi.

L'Idea, che si lascia così andare a realtà immediata, è natura, in quanto ritorna a sè dalla natura, saputamente si serra insieme con sè stessa, è spirito.

II. Scienza della natura.

La natura è l'Idea nella forma dell'esser altro, il concetto uscito dalla sua logica astrazione ed entrato nel particolareggiamento reale, e per questo appunto divenuto esteriore a sè stesso. In essa celasi perciò l'unità del concetto, e la filosofia, che s'addossa l'incarico di rintracciare l'intelligenza nascosta nella natura, di seguir le orme del divenire e dell'elevamento della natura a spirito, non può dimenticare, che l'esser l'uno fuori dell'altro, l'esser giunto fuor di sè, fa l'essenza della natura in generale, che i prodotti della natura non hanno ancora rapporto con sè stessi, non ancora corrispondono al concetto, lussureggiando invece in accidentalità slegata e senza freno. La natura è un Dio baccante, che non si frena, nè si comprende. Per questo essa non offre una serie graduata, ordinata secondo un concetto, e continuamente ascendente; al contrario, essa oblitera sempre i confini essenziali, con figure medie e cattive, che protestano contro ogni solida distribuzione. In quest'impotenza della natura a mantenere le determinazioni concezionali, la filosofia naturale è ad ogni momento costretta, quasi a capitolare tra il mondo delle forme concrete individuali e la regola dell'Idea speculativa.

Cominciamento, cammino e meta son prescritti alla filosofia naturale. Il suo cominciamento è la determinazione prima o immediata della natura, la generalità astratta del suo essere fuori di sè,— spazio e materia; sua fine è il liberarsi dello spirito dalla natura nella forma d'individualità ragionevole, consapevole, — l'uomo; lo indicare i membri intermedii tra questi punti estremi, il seguire passo a passo i sempre più felici tentativi della natura di elevarsi lottando alla consapevolezza nell'uomo, — è il problema, che essa à da sciogliere. In questo processo la natura percorre tre stadii principali. Essa è

1) Materia e sistema ideale della materia: *meccanica*. La materia è l'esser fuori di sè della natura nella sua forma più generale. Nientedimeno essa già mostra quella tendenza all'essere per sè, che costituisce il filo rosso della filosofia naturale, voglio dire l'attrazione della gravità! La gravità è l'essere in sè della materia, la sua brama di giungere a sè stesssa, la prima traccia della soggettività. Il centro di gravità d'un corpo è l'uno, che esso cerca. La stessa tendenza di ridurre la pluralità all'essere per sè stà in fondo pure alla gravitazione univerale, al sistema solare. Qui la centralità, il concetto

fondamentale della gravità, divien sistema, e propriamente sistema di razionabilità reale in quanto la forma del cammino, la celerità del movimento o il tempo della rivoluzione si posson ridurre a leggi matematiche.

2) Non per tanto alla materia non appartiene ancora l'individualità. Anche nell'astronomia non interessano i corpi come tali, ma soltanto i loro rapporti geometrici. Nella generalità quindi non si tratta ancora di determinazioni qualitative, ma delle sole quantitative. Nientedimeno nel sistema solare la materia à trovato il proprio centro, il proprio sè stesso. Il suo astratto ed oscuro essere in sè si è appigliato alla forma. Or la materia, come materia qualificata, è oggetto della *fisica*. Nella fisica abbiam da fare con la materia, che si è particolareggiata nel corpo, nell'individualità. A questo argomento appartengono, la natura inorganica, le sue conformazioni, le sue reciproche relazioni.

3) *Organica*. La natura inorganica, la quale era stato oggetto della fisica, annienta sè stessa nel processo chimico. Nel processo chimico il corpo inorganico, perdendo tutte le sue proprietà (coesione, colore, splendore, risonanza, trasparenza e simili), mostra la fugacità della propria esistenza, e questa relatività è il suo essere. L'annientamento del processo chimico è l'organico, il vivente. Per verità il corpo vivente è sempre in procinto di passare al processo chimico; acido, idrogeno, sale fan sempre capolino, ma son sempre annullati di nuovo; il vivente resiste al processo chimico, finchè muore; la vita è conservazione di sè, scopo a sè stessa. Mentre adunque nella fisica la natura si era determinata alla individualità, nell'organica si determina inoltre alla soggettività. L'Idea come vita si presenta in tre gradi:

a) come figura generale della vita, come organismo *geologico* o come *regno minerale*. Nientedimeno il regno minerale è il risultato, il residuo d'un processo di vita e di formazione già passato. La roccia primitiva è il cristallo irrigidito della vita, la terra geologica è un cadavere di giganti. La vita, che eternamente si riproduce, al presente spunta come moto primo della soggettività

b) nell'organismo *vegetale* o *regno delle piante*. La pianta sollevasi già al processo di conformazione, di assimilazione e di accoppiamento. Ma essa non è ancora totalità composta di membra. Ogni parte della pianta è tutto l'individuo, ogni ramo è tutto l'albero. Le parti sono altresì indifferenti fra loro: la corona può diventar

radice, e la radice corona. Nella pianta dunque non si giunge ancora al vero essere in sè dell' individualità, imperocchè a quest'effetto è necessaria l'unità assoluta dell'individuo. Unità di tal sorta è soltanto la singola soggettività concreta

c) nell'organismo *animale*, *regno animale*. Solo l'organismo animale è incessante intussuscezione, libero movimento, sensazione; nelle sue forme superiori, calore e voce; nella sua forma suprema finalmente, nell'uomo, la natura o meglio lo spirito intessuto nella natura, si concepisce come singolarità consciente, come io. Divenuto libero *io* ragionevole, lo spirito compie ora il proprio affrancamento dalla natura.

III. Filosofia dello spirito.

1. *Lo spirito soggettivo.*

Lo spirito è la verità della natura, la cessazione del proprio dispergimento, l'esser divenuto identico con sè stesso. Sua essenza è quindi, dal lato formale, la libertà, la possibilità di astrarre da tutto, dal lato materiale, la capacità di manifestarsi come spirito, come razionabilità consciente, di porre l' universo spirituale come regno, di mandare a termine una costruzione di razionabilità oggettiva. Ma per sapersi come ogni razionabilità, per sempre più porre negativamente la natura, lo spirito ancora, come la natura, deve percorrere una serie di gradi, di fatti di liberazione. Provenendo dalla natura, e dalla esteriorità di essa elevandosi all'essere per sè, esso è in primo luogo anima o spirito della natura, ed in tal qualità oggetto dell'*Antropologia* in senso stretto. In tal qualità di spirito della natura esso vive nella vita planetaria generale ed è a questo riguardo soggetto alla diversità dei climi, alle vicende delle stagioni e del giorno; partecipa della vita più ristretta della natura della sua parte geografica del mondo, dipende cioè dalla differenza di razze; porta inoltre un tipo nazionale, è pure determinato dal genere di vita, dalla formazione del corpo e cose simili, e queste condizioni naturali agiscono anche sul suo carattere intellettivo e morale. Viene finalmente in considerazione ciò che distingue la natura del soggetto individuale, intendo dire il suo naturale, il suo temperamento, il suo carattere, l'idiosincrasia di famiglia e via via. Arroge i mutamenti naturali, età, relazioni sessuali, sonno, veglia. In questo stadio lo spirito è tuttavia sempre immerso nella natura,

e questo stato intermedio fra l'essere per sè ed il sonno della natura è la sensazione, il sordo tessere dello spirito nella sua individualità priva di coscienza e d'intelligenza. Grado superiore della sensazione è l'aver sentimento, o vero il sentire in sè, nella qual cosa spunta l'essere per sè; il sentimento nella sua forma compiuta è il sentimento di sè stesso. Questo sentimento, nel quale il soggetto, comunque immerso nella particolarità delle sue sensazioni, pur si raccoglie con sè come uno soggettivo, costituisce il grado che precede la coscienza. L'Io figura ora come la cava, in cui si conservano tutte le determinazioni sensitive; rappresentazioni, conoscenze, pensieri, esso, che in tutti si trova presente, che è il centro a cui tutti concorrono. Lo spirito come consciente, com'essere per sè, conscio, come Io, è oggetto della *fenomenologia* della coscienza (che quì, più circoscritta, riapparisce come parte della psicologia).

Lo spirito era individuo, finchè rimaneva intrecciato col naturale, è coscienza o Io, da che à da se allontanato il naturale. Con questo egli, differenziandosi dal naturale, si è ritirato in sè stesso, e quello, con cui egli era prima intrecciato e che però era sua prima determinazione (tellurica, nazionale e simili), gli stà ora dicontro come suo mondo esteriore (terra, popolo e va discorrendo). Lo svegliarsi dell'Io è perciò l'atto creativo dell'oggettività come tale, come al rovescio l'Io, solo nell'oggettività e di fronte ad essa, si sveglia alla soggettività consciente. L'Io, così contrapposto all'oggettività, è coscienza nel senso stretto della parola. La coscienza divien consapevolezza col percorrere i gradi della coscienza sensitiva immediata, della percezione e dell'intelligenza, e col pervenire così ad elevarsi al puro pensiero della personalità, al sapersi Io libero. La consapevolezza alla sua volta diviene consapevolezza generale o razionale, quando nei suoi sforzi per appropriarsi l'oggettività e farsi riconoscere come soggetto libero, viene in conflitto con altre consapevolezze, comincia contro di esse una guerra di distruzione, e da questo *bellum omnium contra omnes* (principio violento della formazione degli stati) sorge quale coscienza comune, qual ritrovamento del giusto mezzo tra dominazione ed obbedienza, cioè quale consapevolezza veramente generale, o sia razionale. La consapevolezza razionale quando non più si contiene negativamente egoista verso l'altro, ma ne riconosce l'identità con sè, è realmente libera; essa à nell'altro diminuito sè stessa dirimpetto a sè, essa à obliterato i confini della propria naturale individuità. Or noi abbiamo lo spirito, dopochè à superato

la sua naturalezza e soggettività, quale spirito, e come tale esso è oggetto della *pneumatologia.*

Lo spirito è prima spirito teoretico o intelligenza, indi spirito pratico o volontà. Si comporta teoreticamente, in quanto a da fare col razionale come dato ed ormai lo pone come suo; praticamente, volendo in maniera immediata il contenuto soggettivo (la verità) che egli à come suo, liberandolo dalla forma parziale della soggettività e mutandolo in oggettivo. In questi termini lo spirito pratico è la verità del teoretico. Nel suo cammino allo spirito pratico il teoretico percorre i gradi dell'intuizione, della rappresentazione e del pensiero: da sua parte la volontà si svolge a volontà libera a traverso dell'istinto, del desiderio, dell'inclinazione. L'esistenza della volontà libera è lo *spirito oggettivo*, Dritto e Stato. Nel dritto, nel costume e nello stato si realizza la libertà, la volontà razionale tradotta in oggettività esterna; nelle generali forme reali della vita (istituzioni), realizza la ragione, l'Idea del bene. Tutte le determinazioni naturali e gl'istinti ritornano adesso moralizzati come istituti etici, come dritti e doveri (l' istinto carnale come matrimonio e famiglia, l'istinto di vendetta come pena legale e così via via).

2. *Lo spirito oggettivo.*

a) L' esistenza immediata della volontà libera, la libera volontà com'effettiva ed in fatto generalmente (legalmante) riconosciuta nella sua libertà, è il *dritto.* L'individuo, in quanto è capace di dritti, à ed esercita dritti, è persona. Il precetto giuridico è quindi: sii persona e rispetta gli altri come persone. La persona si dà una sfera esteriore della sua libertà, un sostrato nel quale esercita la sua volontà: la proprietà, il possesso. Come persona ò il dritto del possesso, il dritto assoluto di appropriazione, il dritto di porre la mia volontà in ciascuna cosa, la quale così diviene mia. Ma io egualmente ò il dritto di spogliarmi del mio possesso in favore di altra persona: ciò à luogo sul terreno del dritto per mezzo del contratto; in esso si realizza compiutamente la libertà, l'arbitrio della disposizione sulla proprietà. Il rapporto contrattuale è il primo passo verso lo Stato, ma solo il primo passo; imperocchè definire lo Stato il contratto di tutti con tutti è farlo discendere alla categoria del dritto e della proprietà privata. Non dipende dall'arbitrio dell'individuo il vivere o no nello Stato. Il rapporto contrattuale riguarda

la proprietà privata. Nel contratto, come accordo arbitrario, poi trovasi ad un tempo la possibilità, che la volontà soggettiva si contenga in modo indipendente verso il dritto in sè o la volontà generale. La separazione delle due volontà è l'ingiusto (ingiustizia civile; frode; delitto). Questa separazione richiede una conciliazione, una restaurazione del dritto, o della volontà generale rispetto alla sua momentanea cessazione cagionata dalla volontà particolare. Il dritto che si ristabilisce di fronte alla volontà particolare, la negazione dell'ingiusto, è la pena. Le teorie della prevenzione, del terrore, della minaccia, della correzione, messe innanzi a fondamento del dritto di punire, sconoscono l'essenza della pena. Il terrore, la minaccia e cose simili sono scopi limitati, cioè mezzi ed oltracciò mezzi incerti; un atto di giustizia intanto non può essere abbassato alla qualità di mezzo; la giustizia non può venir esercitata, onde qualche altra cosa, da essa diversa, venga conseguita ed effettuata. L'adempimento e la manifestazione della giustizia è scopo assoluto, scopo a sè stesso. Quelli speciali riguardi non possono esser presi in considerazione che in quanto concerne la modalità della pena. La pena, che si manda ad effetto nella persona del delinquente, è il *suo dritto*, la *sua razionalità*, la *sua legge*, alla quale egli è devoluto. La sua azione ricade su lui stesso. Hegel perciò difende pure la pena di morte, l'abolizione della quale gli sembra una sentimentalità inopportuna.

b) L'antitesi della volontà generale e particolare trasportata nel soggetto costituisce la *moralità*. Nella moralità la libertà del volere piglia la forma di soggettività che determina sè stessa, essa è la negazione dell'esteriorità giuridica, è la volontà che si ripiega su sè stessa, che determina le sue azioni secondo fini e secondo la propria convinzione intorno a dritti e doveri. Il punto stabile morale è il dritto della volontà soggettiva, della libera risoluzione morale; è il punto stabile della coscienza. Mentre nel dritto stretto non si trattava di sapere quali fossero i miei principii ed i miei disegni, or si presenta la quistione intorno ai moventi della mia volontà, ai miei propositi. Hegel chiama questo punto saldo della riflessione morale, dell'agire per motivi di dovere, moralità, a differenza dalla costumatezza sostanziale, impremeditata, irriflessiva. Questo punto saldo à tre momenti, 1) il momento del proposito, in quanto viene solamente in considerazione la determinazione interna del soggetto agente, in quanto solo io mi lascio addebitare un fatto, come colpa della mia volontà (imputa-

zione); 2) il momento del disegno e del vantaggio, in quanto in un fatto e nelle sue conseguenze io non riconosco come mio, se non ciò che corrisponde allo scopo che ò avuto in mira, ed in quanto ò il dritto di realizzare con le mie azioni i fini del mio vantaggio (quello cioè di non esser sacrificato al dritto astratto); 3) il momento del bene, in quanto che è da pretendersi dal volere soggettivo, appunto perchè è volere riflesso in sè, determinante sè stesso, che mantenga i suoi fini soggettivi in accordo col fine generale. Il bene è l'unità del volere soggettivo particolare col volere generale o col concetto della volontà, il ragionevole voluto; ad esso è opposto il male, la ribellione della volontà soggettiva contro la volontà generale, il tentativo di porre come assoluta la propria particolarità o l'arbitrio proprio, l'irragionevole voluto.

c) Frai confini della moralità il bene e la volontà stan tuttavia l'uno di fronte all'altra in modo astratto; la volontà come libera è parimenti la possibilità del male; il bene è semplicemente una cosa che dev'essere, non ancora un fatto. La moralità è a questo modo un punto stabile difettivo. Ad essa è superiore l'identità concreta del bene e della volontà, la costumatezza. In essa il bene diventa un fatto, esso acquista la forma di istituzione morale, in seno della quale vive la volontà, di sorta che il bene prende l'altra natura di consapevolezza, la moralità il diventa buon carattere, sentimento, spirito morale.

Lo spirito morale si presenta primamente in una maniera immediata o in forma naturale, come matrimonio e *famiglia*. Nel matrimonio coincidono tre momenti, che non van separati, e che così spesso vengono ingiustamente isolati. Il matrimonio è 1) un rapporto di sesso e riposa sulla differenza di sesso; in questo è costumatezza il non isolarsi, l'esistere nella sua naturale generalità, nel suo destino coniugale; 2) è rapporto di dritto, segnatamente comunanza della proprietà; 3) comunione spirituale dell'amore, della confidenza. Nientedimeno Hegel non dà un gran peso nella conchiusione del matrimonio a questo momento soggettivo del sentimento; l'inclinazione reciproca sorgerà dalla stessa vita coniugale. È più costumato che si cominci con la risoluzione al matrimonio, senza che preceda un'inclinazione personale determinata. Imperocchè il matrimonio è in primo luogo dovere. Hegel vuole perciò, che il divorzio sia il più che si può difficoltato. Egli à del resto sviluppato e descritto con profondo sentimento morale la natura della famiglia.

La famiglia, dividendosi in una pluralità di famiglie, diviene *società civile*, nella quale i membri, benchè sempre individualità indipendenti, son collegati in unità dai loro bisogni, dalla costituzione giuridica, quale mezzo della sicurezza delle persone e delle proprietà, e dall'ordinamento della polizia esterna. — Hegel distingue la società civile dallo stato, all'opposto della massima parte dei moderni dottori di dritto pubblico, che, considerando quale scopo principale dello stato, la sicurezza della proprietà e della libertà personale, riducono lo stato alla società civile. Ma da questo punto di vista della società civile, dello Stato di necessità e di dritto, è p. e. incomprensibile la guerra. Sul terreno della Società civile, ciascuno sta da sè, è indipendente, è scopo a sè stesso; ogni altro non gli è che mezzo. Lo stato al contrario non riconosce individui indipendenti, dei quali ciascuno possa aver riguardo ed andare appresso al solo proprio vantaggio; nello stato è fine il tutto e l'individuo è mezzo. — Per l'amministrazione della giustizia Hegel domanda contrariamente a quelli, che negano al nostro tempo la vocazione per la legislazione, leggi scritte, intelligibili ed accessibili a tutti; inoltre, perciò che riguarda l'esercizio dell'amministrazione della giustizia, pubblicità di procedura e giudizii per mezzo di giurati. Rispetto all'organizzazione della società civile Hegel mostra gran predilezione per la vita di corporazione. Santità del matrimonio ed onore nelle corporazioni, egli dice, sono i due momenti, intorno ai quali si aggira la disorganizzazione della società civile.

L'interesse degli individui dileguandosi nell'idea d' un tutto morale, la società civile si tramuta nello Stato. Lo Stato è la realtà dell'Idea morale, lo spirito morale, quale governa l'agire ed il sapere degli individui in esso compresi. Gli stati stessi finalmente, coll' entrare quali individui in rapporti reciproci d' attrazione e di repulsione, presentano nel loro destino, nel loro sorgere e cadere il processo della *Storia mondiale.*

Nel suo concetto dello Stato Hegel inclina moltissimo all'idea antica dello Stato, la quale faceva del tutto svanire l'individuale, il dritto della particolarità, nella volontà dello Stato. Egli si attacca di preferenza all'onnipotenza dello Stato nel senso antico. Indi la sua ripugnanza verso il liberalismo moderno, verso il postulare, il criticare, il voler essere informato degl' individui. Lo stato è per lui la sostanza razionale-morale, in cui l'individuo deve vivere, la ragione permanente, alla quale l'individuo deve con libera intelligenza

adattarsi. Egli ha per ottima forma di governo la monarchia con stati alla foggia della costituzione inglese, che ha in grandissimo pregio, e che toglie di mira con la sua nota espressione, che il re sia il puntino sull' i. Egli crede, che sia necessario un individuo, che dica sì, che preponga un « io voglio » alle risoluzioni dello Stato, una cima della decisione formale. « La personalità dello Stato» egli dice, « è reale solamente come una persona, come monarca ». Egli difende perciò la monarchia ereditaria. Ma egli le pone accanto gli stati, come elemento intermedio fra popolo e principe, — bensì non come controllo o limitazione del governo, nè come custodia dei dritti popolari, ma solamente acciocchè il popolo sappia di essere ben governato, acciocchè la coscienza del popolo ci stia, acciocchè lo Stato entri nella coscienza soggettiva del popolo.

Gli Stati ed i singoli spiriti dei popoli sboccano nella corrente della storia del mondo. La lotta, la vittoria e la disfatta de'singoli spiriti dei popoli, il passaggio dello spirito del mondo da un popolo ad un altro è l'argomento della storia del mondo. Lo sviluppamento della storia del mondo è in regola legato ad un popolo dominante che è portatore dello spirito del mondo nell'attuale grado di sviluppo di esso, e dirimpetto al quale gli altri popoli son senza dritto. A questo modo gli spiriti dei popoli stanno intorno al trono dello spirito assoluto quali esecutori della sua realizzazione, quali testimoni e fregi della sua magnificenza.

3. — *Lo spirito assoluto.*

Lo spirito è assoluto, in quanto ritorna dalla sfera dell'oggettivo a sè stesso, all'idealità del conoscere, al sapere dell'Idea assoluta come verità di ogni essere. Il vincere la soggettività naturale per mezzo del dritto e del costume è per lo spirito la via di elevarsi a questa pura libertà, al sapere della sua essenza ideale, quale assoluto. Il primo grado dello spirito assoluto è l'*arte*, l'intuizione immediata dell'Idea in attualità oggettiva, il secondo, *la religione*, la certezza dell'Idea come superiore ad ogni realtà immediata, come potenza assoluta dell'essere che assorbisce ogni cosa singolare e finita, il terzo la *filosofia*, l'unità dei due primi, il sapere cioè dell'idea come assoluto, che ad un tempo pensier puro, come immediato è ogni realtà.

a) *Arte.* L'assoluto esiste immediatamente, per l'intuizione sensi-

bile, come bello o arte. Il bello è l'apparire dell'Idea per mezzo di un medium sensibile (pietra, colore, tuono, versi), la realtà della Idea nella forma di apparizione limitata. Al bello (ed alle sue sottospecie, bello semplice, sublime e comico) appartengono sempre due fattori, pensiero e materia; ma entrambi sono inseparabilmente compenetrati; la materia non dev'esprimer altro, se non il pensiero che l'anima e l'illumina, di cui essa è la manifestazione. Le varie guise, nelle quali à luogo l'intrecciamento di materia e pensiero, danno le varie forme di arte. Nella forma artistica simbolica prevale la materia; il pensiero l'attraversa a stento, per rappresentare l'ideale. Nella forma classica l'ideale à raggiunto nella materia un esistenza adequata; contenuto e forma sono l'uno rispetto all'altro assolutamente proporzionati. Dove finalmente lo spirito prepondera, e dove la materia diventa una semplice apparenza, un segno, a traverso al quale lo spirito da per tutto trapassa e sopravanza la materia, ivi abbiamo l'arte romantica. Con le varie forme d'arte à puranche relazione il sistema delle singole arti, ma in queste la differenza è immediatamente subordinata alla differenza del materiale. 1). Il principio dell'arte è l'*Architettura*. Essa essenzialmente appartiene alla forma simbolica, perchè la materia sensibile prevale in essa, e perchè la stessa non fa che cercare la vera proporzione tra contenuto e forma, senza possederla ancora. Suo materiale è la pietra, a cui dà forma secondo le leggi della gravità. Essa quindi ha il carattere di massa, di serietà taciturna, di sublimità orientale. Parimenti legata a materiale rigido, ma progresso dall'inorganico all'organico è 2) la *scoltura*. Essa rende la materia veicolo assolutamente servo, dandole la forma corporea. Il materiale, rappresentando il corpo, casa dell'anima, in tutta la sua chiarezza e bellezza, se ne va totalmente nell'Ideale; nulla di materiale rimane, che non serva all'Idea. Ma la scoltura non può rappresentare la vita dell'anima, sguardo, umore, animo, Questo può soltanto l'arte, di preferenza romantica, 3) la *pittura*. Suo medium non è più un sostrato grossolanamente materiale, ma la superficie colorata, il giuoco animato della luce; essa produce l'apparenza delle dimensioni nello spazio in tutt'i sensi. Quindi è in istato di rappresentare tutta la scala de' sentimenti, degli stati d'animo, e delle azioni piene di drammatico movimento. Pieno annientamento dello spazio è 4) la *musica*. Suo materiale è il tuono, questo tremito interno d'un corpo sonoro. Essa pertanto abbandona il campo dell'in-

tuizione sensibile ed opera esclusivamente sulla sensazione. Suo terreno è il grembo, il fondo dell'anima sensiente e lavorante d'interna tessitura. La musica è l'arte soggettiva. 5) Nella *poesia* finalmente o nell'arte discorsiva l'arte è la lingua sciolta; la poesia può rappresentar tutto. Suo materiale non è più il tuono semplice, ma il tuono come parola, come segno d'una rappresentazione, com'espressione della ragione. Ma essa non conforma liberamente questo materiale, ma in dizione legata secondo certe leggi ritmiche musicali, in versi. Nella poesia riappariscono tutte le altre arti; essa corrisponde alle arti costruttive come Epos, come piacevole ed ampio racconto di storie popolari immaginose; è musica come lirica, come espressione di stati interni dell'anima; è l'unione di queste due arti come poesia drammatica, come rappresentazione di lotte fra caratterí agenti sotto l'impulso d'interessi opposti.

b) *Religione*. La poesia costituisce il passaggio dell'arte alla religione. Nell'arte l'Idea esisteva per l'intuizione, nella religione essa esiste per la rappresentazione. Argomento di tutte le religioni è lo elevamento interno dello spirito all'assoluto, come sostanza dell'essere, che tutto abbraccia e concilia ogni opposizione, il sapersi del soggetto, uno con Dio. Tutte le religioni cercano l'unità del divino e dell'umano. Nel modo più rozzo fan ciò 1) le religioni naturali dell'oriente. Per esse Iddio è tuttavia potere naturale, sostanza naturale, appetto della quale il finito, l'individuale, sparisce come nullo. Ad un'idea più alta di Dio progrediscono 2) le religioni dell'individualità spirituale, nelle quali il divino è considerato come soggetto — come soggettività sublime, piena di potere e di saggezza, nel Giudaismo, religione della sublimità; come circolo di figure plastiche divine nella religione greca, religione della bellezza; come scopo politico assoluto nella religione romana, religione dell'intelligenza o della convenienza. Alla conciliazione positiva di Dio e mondo si perviene solo con la 3) religione rivelata o cristiana, che nella persona di Cristo vede l'uomo-dio, l'unità effettuata del divino e dell'umano, e concepisce Dio come Idea che aliena sè stessa (diviene uomo) e da quest'alienazione ritorna eternamente in sè, cioè come Dio uno e trino. Il soggetto spirituale della religione rivelata o del Cristianesimo è così lo stesso, che quello della filosofia speculativa, eccetto che ivi è esposto in forma di rappresentazione, di storia, qui a guisa di concetto. Tolta di mezzo la forma della rappresentazione religiosa, si à il punto di vista della

c) ***Filosofia assoluta***, del pensiero che si sa come ogni verità, che riproduce di sè tutto l'universo naturale e spirituale, lo sviluppo del quale pensiero è appunto il sistema della filosofia — circolo formato di circoli.

Con Schelling ed Hegel si termina la storia della filosofia. I lavori venuti appresso, tendenti in parte a dare ulteriore sviluppo all'Idealismo ed in parte a gettar le fondamenta di nuove costruzioni, appartengono al presente, non ancora alla storia (1).

(1) L'autore è rimasto fermo in questa sua idea fino nella sesta edizione della sua opera, che è stata fatta nel 1868. Noi abbiamo creduto che un cenno sulla filosofia posteriore ad Hegel fosse essenziale al nostro scopo, e lo diamo nella seguente appendice, essendoci all'effetto serviti di Hermann, Dühring ed altri, come pure in parte degli stessi scrittori di cui abbiam reso conto.

NOTE

1. La Filosofia fa la sua prima apparizione nella storia per opera dei Greci.

1. Le Cosmogonie religiose e poetiche avevano a loro modo posta e risoluta la quistione sull'origine del mondo, o di ciò che avevano per mondo. La filosofia, nata in Grecia col sottentrar dell'osservazione scientifica alla fantasia, cominciò pur essa dallo spiegare il principio delle cose. Talete lo vide nell'acqua, indottovi senza dubbio dalle analogie esterne del seme e dell'uovo, nei quali è fluido ciò che poi diventa organizzazione, composta di parti fluide e solide. Anassimene fece un passo di più, indicandolo nell'aria, cioè in una materia gassosa; mentre Anassimandro avea concepito qualche cosa di medio tra l'acqua e l'aria con la sua materia indeterminata. La scienza moderna, che ha adottato l'ipotesi di Kant e Laplace, non è più innanzi del concetto di Anassimene.

Eraclito, trascurando le origini, si attacca alla forma del processo della natura, e dice: « Tutto scorre », per esprimerne il continuo movimento, ed a questo assegna come causa il fuoco. A non parlare della categoria del divenire di Hegel, che è qualche cosa di meno, questo concepimento di Eraclito trova il suo riscontro nelle teorie moderne dell'indistruggibilità della materia e del suo continuo movimento prodotto dal gioco di forze antagoniste non equilibrate, ed in quella del calore.

È una specie particalare d'astrazione, che rivela tosto la serietà razionale della razza dorica, quella che si appunta nella sentenza pittagorica: « il numero è l'essenza delle cose » o sia la costituzione delle cose e le qualità dei fenomeni dipendono dalle relazioni di numero e di grandezza. L'armonia musicale è il punto di partenza di questa maniera di filosafare, e l'osservazione del rapporto necessario fra la lunghezza delle corde per ottenere un'armonia determinata ha dovuto segnarne la nascita. Si sa, che anche ora la parte veramente scientifica delle scienze naturali stà nelle determinazioni quantitative e nei loro rapporti.

La sfera dei pensieri eleatici è la più sottile, di cui possa vantarsi la filosofia greca, ed il lavoro moderno su problemi affini non si sono del tutto sbarazzati delle difficoltà, che spinsero gli Eleati

ad una specie di concetto idealista del mondo. Parmenide converse l'unità dell'essere, di Senofane, nell'essere immutabile e senza origine, uguale a se stesso, e dichiarò inconcepibile il non essere, ed illusione l'idea comune delle cose e dei fenomeni. È il controposto del concetto di Eraclito. Zenone rinfiancò la teoria dell'essere di Parmenide con la sua dialettica sull'inconcepibilità dello spazio e del movimento. Ogni spazio suppone uno spazio maggiore fino all'infinito, sicchè il concetto dello spazio si confonde con quello dello infinito, dell'essere. Il tempo ed il movimento son divisibili all'infinito ed il pretendere di misurarlo è pretendere di numerar l'innumerabile.

A questo punto d'altezza irrespirabile non si potea restare e si discese alle cose ed alla loro origine, ma fu portata in iscena una forza ordinatrice e formatrice, un'intelligenza, che a somiglianza dell'umana operasse secondo fini, cercandosi così spiegare tutto quanto non trovavasi altrimenti spiegabile. Come Anassagora, così pure Empedocle seguì la analogia della natura umana, ma vide il principio delle cose nell'amore, cioè nell'istinto della vita, quasi nella *volontà* di Schopenhauer, alla quale l'intelligenza sopraggiunge soltanto seconda e ministra, e siccome da questo lato può considerarsi come il precursore di questo filosofo, così può considerarsi come precursore di Darwin in ciò che dice in ordine allo stato attuale degli organismi, ritenendo che molte combinazioni non riuscite sieno scomparse e sien rimaste le sole riuscite.

Non l'unità dell'essere, ma la pluralità delle esistenze prendono a considerare gli atomisti e naturalmente son condotti ad ammettere elementi primi. Il loro punto di partenza è puramente matematico, giacchè i loro elementi non differiscono che di grandezza, di forma e di peso, ed in questa varietà stà il principio del loro aggruppamento. La sostanza della dottrina di Democrito, il concetto della separazione e la necessità logica di elementi ultimi, è quella degli atomisti attuali. E per quanto ne sia diversa la forma, non può sconoscersi l'analogia che v'è tra la di lui ispirazione di atomi animici a sostegno della vita, ed il processo di ossidazione e di bruciamento dimostrato nella vita dalla scienza moderna. Collo scovrir poi la parte soggettiva delle sensazioni Democrito può dirsi lo antecessore di Locke e della sua famosa dottrina delle qualità primarie e secondarie delle cose.

Questi primi due secoli della filosofia corrispondono al bisogno

dell' intelligenza di formarsi un concetto del mondo in luogo di quello fornito dal mito e della poesia popolare. Essi conservano un carattere puramente teoretico e lasciano intatto il lato pratico della vita. Ma le astrazioni, che essi presentano, danno una serie genetica e quale? E nei punti di contatto che offrono con le idee orientali, (sono a dir vero i meno filosofici) v'è da veder di più di uno sviluppo uniforme, quasi come accade nei prodotti naturali?

2.. I sofisti e Socrate continuarono nel campo pratico l'opera dei loro predecessori; quelli demolendo la morale antica, questi ristabilendola sulla base novella del sapere. Novatori gli uni e l'altro, e posti perciò da Aristofane nella stessa riga. Il demone di Socrate fu l'elemento dell'istinto, che non avvertito si fece strada nella di lui morale.

Alla quistione del bene, posta e nettamente non risoluta da Socrate, variamente risposero i suoi discepoli. Antistene ed Aristippo tenendosi frai confini della filosofia della vita, ed Euclide di Megara trascendendola. Per quest'ultimo il bene si confonde coll'essere eleatico. Pei primi esso in sostanza consiste nell'equilibrio trai bisogni ed i mezzi di soddisfarli, e delle due vie che menano a quest'effetto, la limitazione dei bisogni, l'astinenza, e la soddisfazione, l'appagamento, l'uno scelse la prima, l'altro la seconda. Antistene è pure l'autore d' una buona teoria della definizione ed in opposizione ai Sofisti sosteneva, che i concetti una volta definiti, avessero un valore invariabile. Egli esigeva fermezza di pensieri e tale energia di volontà da saper dominare sè stesso. La sua teoria è quella dei caratteri forti e patriottici, quando la vita è resa difficile dalla inondazione dell' individualismo. Ma quella d' Aristippo è in cosiffatti tempi la regola comune. Del resto che essa non approdi nello stesso basso orizzonte delle sue vedute non isfuggì nel seno stesso della scuola ed Egesia, che credette alla possibilità d'un minoramento di mali, non d'un appagamento positivo, precorrendo così al pessimismo di Schopenhauer; ed Anicero, distinguendo nel sentimento dalle affezioni egoiste le simpatiche, aventi in altri il loro centro di gravità, portò nella teoria di Aristippo l'elemento della moralità, verso il quale questi avea voluto conservarsi indifferente, e fu l'esempio del come un sistema possa riuscire alla critica di sè stesso.

3. Per chi guardi più al risultato filosofico, che alla forma ed all'estensione degli scritti, a Platone, primo senza dubbio fra gli scolari di Socrate, non può attribuirsi che un concetto originale, quello

delle idee, che dan regola ai fenomeni, e questo stesso nella sua qualità di prodotto della fantasia estetica non è da porsi in bilancia p. e. con il pensiero direttivo di Eraclito o con la finezza degli Eleatici. È Schopenhauer, che meglio e più nettamente degli altri ha concepito le idee platoniche e ne à perfino fatto un elemento delle proprie idee. Secondo lui esse rappresentano le pure ed eterne essenze delle cose ed il concetto di queste essenze viene dalla considerazione estetica e disinteressata del mondo e del suo molteplice contenuto. Il confondere con Aristotile le idee platoniche coi concetti di genere è un errore. La determizione dei concetti, propria di Socrate, è già più della concordanza in caratteri comuni della maniera d' Aristotile; essa mira in ogni genere a ciò che è più eccellente e normale. Platone fece un passo di più, concependo sotto il nome d' idea il compendio della perfezione come tipo originario; condottovi dalla contemplazione estetica della vita, per così dire, impedita che parla nelle forme più nobili della realtà, e che riceve un'esistenza più elevata benchè soggettiva nelle idee artistiche. Il tipo della perfezione è alquanto diverso dal genere comune. I caratteri di questo si trovano in ogni esemplare, perfetto o imperfetto che sia, mentre non è così della perfezione. L'esistenza poi secondo Platone, non corsisponda alle *idee*, ma vi *prende* parte ed in parte ancora se ne allontana; giacchè ogni idealismo in pratica è pessimismo. Le idee platoniche sono in somma i principii delle cose istintivamente concepiti. Veramente non si vede chiaro com'esse stiano alle cose, ma non si può per questo dire con Aristotile che esse sono per Platone sostanze dalle cose distinte. In quanto alla dialettica, che Kant ha definito l'arte di far molte parole e che la scienza moderna considera come un gioco di concetti che non esce da un circolo di idee già concepite, non si può negare che con Platone essa rende il servizio di dar luce alle relazioni dei suoi concetti, come pure che essa si aiuti molto con la fantasia e con la destrezza.

Con Platone si esaurisce l' attività creativa dello spirito greco. Aristotile è uno spirito classificatore, che il primo ha posto le rubriche al sapere umano. Il suo principio è il giusto mezzo in tutto, così nella teoria, come nella pratica. Egli è in particolare il padre della logica e della scolastica. La logica non ha altri antecedenti che l' induzione e le definizioni socratiche e lo schematismo platonico dei modi di conoscere. E Kant ha detto che in prosieguo essa non ha fatto nè progressi, nè regressi. Ciò può dirsi anche

dopo i lavori di Hamilton, Grote e Stuart-Mill, a non parlare di Trendelemburg, e dei suoi sforzi di riporre la logica formale in lungo della filosofia. Ma non è da dimenticarsi che Euclide con la sua geometria è stato più utile d'Aristotile, e che comunque una serie di dottrine logiche di costui, come quelle sugli assiomi, le definizioni, le forme del giudizio e dell'argomentazione, sien cose utili anche adesso, ed offrano abbastanza di buono in quanto alle forme del sapere ed al rannodamento degli elementi di esso, pur nulla contengono che riguardi il legame dei concetti sintetici, come p. e. delle idee di fondamento e di causa. La scolastica poi è rappresentata da Aristotile, più che la dialettica da Platone, e questa e la conseguenza naturale d'una logica formale, priva di metodo per guidare le spirito di ricerca, che con le sue formole, in parte inutili, cerca di dare il suggello della ragione alle idee ricevute (non trovate scientificamente) assumendole come provate. Nè questo carattere, che nel medio evo e nei tempi moderni è evidente, può dirsi estraneo ad Aristotile, che certamente non fu del tutto emancipato dai riguardi per la religione e lo stato politico esistente. Tutta la nuova filosofia da Cartesio e Bacone è fondata sulla rottura coll'Aristotelismo.

Gli Stoici e gli Epicurei continuarono i Cinici e gli Edonici, specialmente nel mondo romano, in un tempo in cui più che mai fu sentito il bisogno di riempire con la filosofia il vuoto lasciato dal dileguarsi della fede e della morale antica. Si voleva che la filosofia per lo meno assicurasse il carattere, l'agir conseguente.

4. Lo Scetticismo è come l'ombra del Dogmatismo. Il suo negare la stessa facoltà di filosafare, confessione d'impotenza intellettuale, prova nel tempo stesso il disgusto per la ricerca della verità, l'una e l'altro prodotti del Dogmatismo. Il soggettivismo ed il relativismo della conoscenza, gli Scettici l'ebbero dai Sofisti; l'indeterminabilità logica di essa è loro propria. In morale naturalmente neppur seppero vedere nulla di certo; ma poichè si può rinunziare a filosafare, non ad agire, s'attennero, come più tardi Hegel, al costume. Eppure dei tre fattori di dissoluzione della filosofia antica quello che à tuttavia un significato filosofico è lo Scetticismo, che, negando, almeno fece uso della ragione, mentre l'Ecclettismo fu l'assoluta mancanza di giudizio, ed il Misticismo l'abbandono compiuto della ragione, dallo Scetticismo dimostrata inetta, ed il ritorno alla fantasia. — La scuola d'Alessandria può dirsi il realismo ed il po-

sitivismo antico. Dedita alle scienze, in filosofia non fece che dare compiuto sviluppo alla tendenza all'erudizione, apparsa con Aristotile. L'Ecclctismo ed il Misticismo, favoriti dalla fusione in Alessandria degli avanzi di tutte le civiltà, conversero la filosofia in Orientalismo. Filone, l'autore del Logos, vestì di forme filosofiche la mitologia del suo paese.

5. Ogni fede organizzata a chiesa, che si fa valere come verità data, compiuta, indubitabile sulla sola base della sua esistenza di fatto, toglie alla filosofia il presupposto fondamentale, che è la ricerca della verità coll'attività dell'intelletto, coll'ampliamento dell'esperienza ed il rigettamento delle opinioni incompatibili con le idee scientifiche. Laonde il Cristianesimo non poteva esser favorevole alla filosofia. In tutto il medio evo il pensiero s'è mosso nel campo assegnato dalla chiesa e la veste logica di cui s'è addobbato non è che la scorie della scienza antica. Le istituzioni sono più forti degli uomini. La mezza luna meno oppressiva della croce permise maggior libertà del movimento del pensiero. Ad ogni modo il Nominalismo fu l'opposizione alla logica ortodossa, che teneva la parola per *realtà*, per la guerra alle universalità considerate come esistenze reali, e si gettò nell'estremo opposto di non vedervi che puri nomi. Ed il Misticismo sopraggiunse a dimostrare la fede che andava mancando nella virtù delle formole logiche. Ma il solo filosofo del medio evo è Ruggero Bacone, che porta in sè i germi dell'avvenire. Fu certamente un anacronismo l'esistenza di questo monaco brittanno, che nel 13° secolo si fece della matematica, della meccanica e delle scienze naturali il suo studio principale, e non pago di quel che in questo genere trovava presso i Greci e gli Arabi, si rivolse alla sorgente migliore, che è la natura stessa. Nelle tre opere (opus majus, minus e tertium), fatte in 15 mesi, egli dà un quadro complessivo dei difetti scientifici del suo tempo, dei bisogni di riforma ad essi corrispondenti, e del suo pensare e sapere, tanto precoci pel suo tempo. Non v'è Nominalismo che si spinse tanto innanzi quanto il bisogno instancabile di scienza vera di questo Francescano. Tra Nominalismo e Realismo egli non vide altra differenza che di parole ed ebbe nel più gran dispregio la loro logica.

II. La filosofia è rianimata dallo spirito scientifico.

1. Il punto di partenza della filosofia moderna è lo stesso che quello della storia moderna in generale. La scoverta della stampa che mina

il privilegio del sapere, quella della polvere che livella la nobiltà e l'altra di un nuovo mondo che scompiglia i concetti tradizionali del mondo e della vita, poi la conquista di Costantinopoli, che sparge, segnatamente fra le città italiane pronte ad accoglierli, letterati e libri, e la brama della ricerca, segno de'nuovi tempi, e lo spirito dell'antichità classica. Furono circostanze favorevoli l'abitudine del ragionamento e della discussione dei giurisprudenti e la divisione prodotta dal movimento religioso inglese e tedesco, che fece sorgere la potenza neutrale dello Stato come rappresentante più moderato e non prevenuto degl' interessi spirituali. La scoverta decisiva di Copernico è già fra gli effetti più che fra le cause del nuovo spirito: e lo stesso è a dirsi dello studio delle scienze naturali. Ma l'una e le altre furon causa alla loro volta d'ampliato movimento. La scoverta di Copernico influì non soltanto sull' astronomia e le scienze naturali, ma pure sulla scienza dell'uomo, che si trovò non essere più il centro dell'universo. L'azione delle scienze naturali fu più lenta ed indiretta. I principii di esse, come si costituirono presso i fisici, presso Galilei p. e., furono senza dubbio la più splendida negazione della Scolastica e di ogni Aristotelismo, ma per allora non trovarono applicazione alle ricerche puramente filosofiche. Giordano Bruno, il di cui rogo fa ricordare la cicuta di Socrate, e che può dirsi perciò l'antesignano della filosofia novella con più ragione, chè Bacone e Cartesio, accolse le verità di Copernico con animo religioso e con fantasia vivace, trasportando all' universo i concetti e sentimenti teisti primitivi. E la sua dottrina delle monadi è ben altra cosa, che quella di Leibnitz, venuta dopo.

Il secondo Bacone fu inferiore al primo. Entrambi partirono dall'insufficienza del sapere esistente e del metodo in voga. Entrambi posero in prima linea discussioni sugl' impedimenti di conoscenze migliori. Entrambi fecero tentativi enciclopedici. Ma il primo fu mosso da vero amore del sapere, fu lontano da vanità ed ostentazione, fu pensatore matematico e vero indagatore, e giunse a risultati incontrastabili, come lo dimostrano i passi da lui fatti nell'Ottica. L'altro vanitoso, avaro, fastoso, a non parlare della sua condotta verso il Duca d'Essex, andò più a caccia di onori e di ricchezze che di scienza, e se fu abbastanza felice nella parte negativa del suo filosafare, nella censura, non lo fu nella parte positiva, per mancanza di conoscenze matematiche. Se l'induzione d'Aristotile fu poco più che comune, quella di Bacone non si elevò certo di molto.

Egli non trovò i principii del modo d'investigare e di allargar la scienza; egli fu privo di quell' anticipazione, di quella specie di speculazione di filosofia naturale, senza di cui è impossibile una ricerca fruttuosa; e però nè gli venne fatto di riuscire ad una scoverta qualsiasi, nè di applicare comunque il suo metodo. Nella stessa Inghilterra, nè Harvey, lo scovritore della circolazione del sangue, nè Newton, che à formulato la meccanica della gravitazione, si son curati del metodo Baconiano.

Hobbes al contrario, benchè appartenente alla scuola di Bacone, applicò alle scienze dello Stato e dell'uomo il nuovo modo di pensare fondato sulle scienze naturali, accompagnate dalle conoscenze matematiche. È noto il suo principio sociale della guerra di tutti contro tutti, senza dubbio troppo parziale ed esclusivo. Quel che non è molto noto si è, che per Hobbes il movimento era la forma fondamentale, in cui si risolvono tutte le qualità delle cose, e, poichè il movimento non produce che movimento, tutti i fatti ancora di sensazione e fantasia. Il pensare è un addizionare e sottrarre. L' allucinazione fu da lui concepita quasi come dalla scienza moderna. Egli avea nella sua dimora in Italia trattato con Galilei, e gli erano inoltre familiari le idee di Kopernico e Keplero ed anche quelle fisiologiche di Hervey.

Cartesio, che anche Buckle ha messo alla testa della filosofia moderna, pel dubbio, adottato come preliminare del suo metodo, nel fondo delle idee è scolastico e stà indietro a Bruno. Il pensiero è certamente la misura di ogni verità, ma questo non ne autorizza la personificazione, con le altre conseguenze che Cartesio ne trasse. Più matematico che fisico (egli applicò il primo l'algebra alla geometria) volle tutto dedurre da idee generali, mettendo deliberatamente in non cale il metodo di Galilei, e fu per rispetto a costui l'opposto appunto di quel che Bacone a riguardo di Copernico, trascurando l'induzione per soverchia matematica, mentre Bacone non potette trarre partito dall' induzione per difetto di matematica. È notevole che Cartesio abbia già parlato di passioni buone o ree secondo la misura.

2. Spinosa neppur esso va esente da influenze teosofiche se non teologiche, ma non ammette come Cartesio, le idee comuni nel suo concetto della sostanza. Questa, da lui ora detta Dio, ed ora Natura, è in somma l'unità, l'essere in generale, senza che per questo possa dirsi che Spinosa l'abbia proprio concepita come la più

alta categoria puramente logica, valevole solo in riguardo alla esistenza, reale solo come totalità delle esistenze. Gli attributi generali della sostanza, la cogitatio e l'extensum, son concepiti come l'interno e l'esterno, come la causalità e l'effetto. Lo scopo, causalità particolare, non è da Spinoza curato neppure in secondo luogo. Egli non dà ragione degl'istinti, nè degli organismi, nè concepisce l'idea di tipi, di generalità oggettive. Non non reali che le esistenze individuali e queste sono i modi. Un modo p. e. della cogitatio universalis è l'anima umana. E questo è lo schema spinozista della natura. Ma tutto questo per Spinoza non è che secondario, dappoichè l'oggetto principale delle sue speculazioni fu il regolar la vita nell'intento di conseguire il riposo dell'animo. La tesi principale della sua teoria degli affetti è, che questi son forti o deboli e riescono ad innalzare o abbassare la potenza individuale. Ciò si applica anche allo stato (Hobbes): il dritto è la forza che si organizza. Non vi è altro modo d'influir sugli affetti che l'intelligenza percipiente la necessità delle cose. E per Spinoza non è altro l'amor di Dio che il sentimento di rassegnazione alla necessità. Si vede che Spinoza non dà peso ai fini, alle tendenze varie degli istinti, e che trascura gli affetti interumani risultanti dalla compresenza d'individui aventi la stessa natura, e la base naturale di giustizia che ne risulta. Così pure dimentica lo stesso suo principio che gli affetti non possono esser mutati o ridotti a tacere se non da altri affetti e trascina l'azione dell'intelligenza sopra questa meccanica particolare.

Prima di Locke il pensiero filosofico si era sempre diretto immediatamente alle cose; con lui esso si ripiega sopra sè stesso e cerca di riconoscersi. Locke apre la via, seguita poi da Hume e da Kant, nella quale si esamina oramai la sorgente della conoscenza in generale e dei concetti metafisici in particolare, come pure l'applicabilità e la portata degli stessi. In questa via si opera la separazione di ciò che psicologicamente si trova dimostrato nelle idee da ciò che vi si trova storicamente mescolato ed aggiunto dallo spirito di sistema. Le circostanze politiche favorirono il metodo di Locke e gli fecero portar frutti che in altri tempi non avrebbe portato. Egli fu rivoluzionario nè più nè meno di Hobbes, ma questi fu portato a divenir conservativo, Locke a divenir liberale. L'opera sua principale è il primo lavoro in fatto di teoria della conoscenza, ed il suo lato saliente è la guerra delle idee innate, diretta contro i principii metafisici e morali dei filosofi precedenti, segnatamente continentali.

Come saggio della critica di Locke può servire quella del concetto di sostanza che egli riduce ad espediente da mascherar l'ignoranza, non sapendo noi delle cose che fatti e segni. La distinzione delle qualità primarie e secondarie dei corpi à portato fino al Criticismo tedesco, ed il vero ed il falso che in proposito s'incontrano in Hume e Kant è da riferirsi a Locke. Qualità primarie dei corpi son quelle che, a dispetto di qualunque mutamento, restano, come l'estensione, una forma qualunque, la resistenza o l'impenetrabilità fisica. Le qualità secondarie sono le affezioni dei nostri sensi, che falsamente attribuiamo alle cose, come, i colori, i tuoni, gli odori, i sapori. Ma come operano i corpi fra loro e sui nostri sensi, come si opera il passaggio dall'oggettivo al soggettivo e viceversa? D'altronde le ondulazioni dell'aria e le vibrazioni della luce hanno una realtà obbiettiva, e la percezione della resistenza è qualche cosa di soggettivo.

Leibnitz fu uomo avaro e vanitoso: filosofo ecclettico a servizio della teologia, non ebbe un sol pensiero originale; da Bruno prese le monadi, rendendole una cosa contraddittoria, per accomodarle al dogma della creazione, e da Spinosa la corrispondenza dei due attributi, dell'ordine delle idee e delle cose, per farne la sua armonia prestabilita. Non comprese Kepler e combattette la legge di gravitazione di Newton, cercando di screditarla pure come ereticale. L'assieme della sua personalità toglie ogni dubbio alla quistione, se non abbia preso dal « momento di flussione » di Newton l'idea del suo calcolo differenziale.

3. In Hume son da distinguere lo Scettico dal Critico dell'intelligenza. In tutt'i tempi gli Scettici hanno insieme attaccato gli aborti della filosofia dogmatizzante e posto in quistione il potere dell'intelligenza di giungere ad orientarsi definitivamente e positivamente. Bayle fu tutto scettico. Hume solo in un senso, nell'intento cioè di « scacciare certe fosche dottrine dai loro ultimi nascondigli,» avendo egli del resto convincimenti personali ben fermi. Camminando sulle tracce di Locke, ne rigettò la distinzione fra qualità primarie e secondarie, sostenendo essere tanto le une che le altre soggettive e non lasciando di oggettivo che un centro di unione delle qualità, divenuto poi la « cosa in se » nelle mani di Kant. Il non riconoscere ad un tempo la parte oggettiva in tutte le qualità fu certamente errore, che à portato le sue conseguenze. Fu pure errore il sostenere che le idee causali sieno *puramente* sogget-

tive, e l'aver trascurato di rilevarne il significato oggettivo. Indi la mancanza di una teoria del pensare empirico e della natura della deduzione nel campo empirico: mancanza che tuttavia si sente.

4. Quel che passò con Voltaire sul continente fu Locke, non Hume, le di cui idee dovevano agire più tardi. Voltaire fu un portastendardo della filosofia e della scienza, non un loro generale. A lui più che a Condillac è da ascriversi il mutamento delle idee francesi e la caduta in Francia della filosofia di Cartesio. Egli fece fronte pure alle opinioni Leibnitziane e specialmente all' Ottimismo della Teodicea. Al « Sisteme de la Nature, » che, a diversità di Voltaire e degli Enciclopedisti, inalbera la bandiera dell'Ateismo, manca la conoscenza del modo di ragionare in scienza naturale.

In Germania Wolff non fu che un rubricatore. In quanto alla scuola tedesca della diffusione dei lumi, essa fu certamente meno efficace e forte della francese.

5. La filosofia in questo periodo non à avuto di comune che le circostanze del progresso scientifico da un lato e delle idee medio-evali dall' altro. Sul continente vi si aggiunge un'eguale pressione politica.

III. Il principio critico in Kant e reazione contro lo stesso.

I. Ciò che a Kant dà con ragione il vanto d'una capacità filosofica originale, di prim'ordine, è la sua critica dello spazio e del tempo. Se ne togli questo, non rimane che il rimaneggiamento del criticismo inglese, in parte trasformato ad uso dei tedeschi, in parte combattuto e sostituito da tradizioni di scuola. Chi ben guarda addentro alla sobrietà esteriore dei suoi pensieri, vi trova in fondo un Misticismo morale tutto particolare. Onesto quant'altri mai, non credette però di esser tenuto a dire tutta la verita, e nei suoi scritti spesso si vede ora la tal'idea volontariamente omessa, ora deliberatamente lasciata all' ombra, in virtù appunto del principio morale mistico. Tutta la cerchia delle sue idee à per così dire due centri di gravità, il critico, ed il mistico, e questo comincia col solo porre limiti all'intelligenza, per poi imporsele sotto il nome di ragion pratica. L'uomo è cosi un essere duplice, che appartiene da un lato al mondo dei sensi e dell'intelligenza, e dall'altro ad un regno di spiriti. Il punto stabile della filosofia di Kant fu, che incarico della filosofia fosse il provar l'esistenza di Dio, l' immortalità dell' anima e la libertà. Ciò che non potette dargli la ragione, gli dette il Misti-

cismo. L'imperativo categorico, in quanto nega, che la garentia di ogni moralità sia da cercarsi nei fini di ciascun individuo, è certamente nel vero e segna un progresso. Ma in tutto il di più è una finzione mistica e, perchè dovea mantenersi soprassensibile, anche vuota, priva ciò d'ogni norma da distinguere il bene dal male. — La vera critica dell'intelligenza o teoria della conoscenza che voglia dirsi trovasi nell'Analitica e nell'Estetica trascendentale. Il resto è poca cosa. La differenza tra ragione ed intelligenza è falsa. La critica non s'estende alla logica stessa e l'uso delle categorie à qualche cosa di mistico. La cosa in sè, fatta astrazione dal suo lato mistico, corrisponde al centro delle qualità di Hume ed è il gruppo dei fenomeni che nello spazio e nel tempo diventano oggetto della coscienza, congiunto ad un concetto complementare. Ma Kant non se ne dà pienamente ragione, pel suo modo di concepir la causalità. Hume avea domandato: nel concetto del legame d'una causa e d'un effetto, qual n'è il contenuto e l'origine, e come si può dimostrare che porti seco una vera conoscenza? Alla prima parte della quistione Kant niente à risposto di positivo; poteva rilevare nel giudizio ipotetico, com'esso accenni che nella causalità si contiene il concetto di fondamento e conseguenza, e non l'à fatto; egli à piuttosto trattato la causalità come idea innata, e se non opera con essa proprio all'antica è per la teoria dello spazio e del tempo. La risposta alla terza parte è il nerbo della teoria dell'intelligenza e del rispettivo modo di concepire il mondo. Ogni sintesi mediante categorie, e però anche mediante il concetto di causalità, riposa sulla produzione dell'unità della coscienza, che precede ogni esperienza e che la rende possibile. Il legame causale è una forma soggettiva, la di cui azione sui fenomeni non è da considerarsi come un assieme, bensì come un'analogia d'esperienza. Che cosa è poi propriamente il fenomeno rispetto alla cosa in sè? Locke avea già detto che la nostra idea dell'infinito è negativa. Kant aggiunse: lo spazio è la forma soggettiva da cui dipende ogni percezione sensibile, e dimostrò lo stesso del tempo. Ma non si deve dimenticare, che neppur quì manca l'ondeggiante fra due sensi — Tra quelli che di recente àn riprodotto le idee di Kant fuori della Germania è da nominarsi Whewel.

2. Ticone, che il primo avea festeggiato la scoverta di Copernico, la rinnegò poi a favore delle tendenze teologiche, cercando di salvarle, col permettere che tutti i pianeti girassero attorno al Sole, meno la Terra. Per chi voglia capire il contegno della filosofia ri-

spetto al Criticismo di Kant in particolare, ed all'Inglese in generale, quest'esempio di tentativo di conciliazione deve stare sempre innanzi agli occhi. E con questo criterio van giudicati Fichte, Schelling, Hegel ed Herbart. I primi tre àn tentato di fare della Filosofia una specie di « sacerdozio dell'assoluto » il primo ed il secondo col dare alla luce le loro rivelazioni filosofiche, Hegel dando ad esse la forma scolastica e divenendo così « l'unità superiore » dei primi. Fra essi tre e Kant v'è questa differenza, che Kant aveva una solida base di conoscenze naturali, che ad essi mancava, ed in luogo della quale i medesimi si attribuirono ciascuno una special maniera d'*illuminazione* ed il dritto di guardar con superiorità le scienze e di credersi dispensati dal sapere sperimentale. Fichte e Schellin, assorbiti da Hegel, non lasciarono scuola, di sorta che quando la declinazione dell'ascendente dell'Heghelianismo il permise, non gli comparve a fianco, che la scuola di Herbart. Hegel ed Herbart convengono nel prender posto fuori del Criticismo, nel tenersi lontani da Locke ed Hume e dai pensieri più arditi e recisi di Kant, e nel tentativo di restaurare le vecchie idee teologiche, puntellandole con creazioni medie insostenibili. Nel fondo , è più differenza di forma che altro ; le fantasie di Herbart sono aride e pedantesche, quelle di Hegel, uomo del mezzogiorno, stanno tra la poesia e la filosofia. — In Fichte può dirsi ancora che vi sia un concetto di sistema , giacchè le sue idee han per base una specie di idealismo visionario. L'imperativo categorico di Kant divenne in lui l' « Ordine Morale del mondo ; » l' Io che genera il non-Io, ma come illusione che si produce nell'Io, evidentemente è il mito psicologico della nascita del mondo: il principio e la fine dell'umanità son da lui preconizzate in modo, che appena vela la tradizione; lo stesso carattere morale della persona non si è mantenuto superiore alla critica. — La filosofia naturale di Schelling è una caricatura di poesia e di sapere naturale sfigurato a forza di stiracchiamento. Egli si è fatto illuminare fin da principio da Giacomo Böhme e da ogni altra cosa possibile, nè v'è da cercare nei suoi scritti quella varietà di punti di vista che ordinariamente vi si cerca, se ne trai solo che il suo esordire sente più dello studio di Kant, senza però mancare degli elementi che negli anni tardi diedero la filosofia della rivelazione. Il suo sistema dell' « Identità » è una mescolanza delle idee di Spinoza, d'Idealismo visionario e di parti della fantasia teosofica. Dai suoi scritti, come da quelli di Hegel traluce una specie di Autoteismo, che è la peggiore di tutte le ipotesi. La sua « Indiffe-

renza » primitiva, stato nè reale nè ideale, non ha niente di comune con ciò che si può pensare di razionale in proposito, ed è una semplice riproduzione del « fondamento primo di Böhme. — L'atmosfera in cui sorse la filosofia di Hegel è nota. Alle influenze più sane degli scritti di Kant andarono associate quelle di Schelling. Gli avvenimenti sopraggiunti operarono tanto su Schelling quanto su Hegel in senso avverso alla libertà, consolidando le loro tendenze conservative: una filosofia, che, come quella di Kant, avea scosso dalle fondamenta l'antico ordine d'idee, ed una rivoluzione, che avea rovesciato dalle basi gli antichi ordinamenti politici, produssero una reazione, che nell' ordine delle idee si ebbe a rappresentante principale Hegel. Il movimento di posizione, controposizione e riunione era stato già da Fichte applicato in modo tanto noncurante della logica, che ad Hegel non restò altro da fare che il negare in massima la Logica sotto nome appunto di Logica, ed il fare di questa una teoria del Logos, una teologia, che si comprende solo commentandola con l'evangelo di Giovanni. Di fatti Hegel non ha voluto che dare ai misteri la veste logica di assiomi ed alla storia ed alla natura l'impronta delle immaginazioni giudeo-alessandrine. Per questo, come Schelling, Hegel non ha avuto ricorso che alla luce interna ed ha visto la « Ragione, » cosa diversa dall'intelligenza, aver la parte di produrre le unità superiori della contraddizione e di riunire ciò che per l'intelligenza e la logica vera è inconciliabile. E con ciò si ebbe il Simbolismo della Trinità; ma si dovette far passare l'assurdo come carattere della logica, mentre nei tempi più oscuri della scolastica non si era preteso di far credere l'assurdo in nome, bensì a dispetto soltanto della ragione. Nella natura vi sono opposizioni e riunioni di opposizioni; in Meccanica il concetto di forza realmente efficace non può separarsi dall'idea d'una resistenza. Ma l' opposizione di potenze reali non è contraddizione logica. La leva si trova in equilibrio, quando il contrasto delle forze è così costituito nelle sue braccia, che non vi sia contraddizione nella perseveranza dello stato di riposo. Che se l'ordinamento delle forze si trova in contraddizione delle condizioni dell' equilibrio, questo diventa impossibile ed in suo luogo si ha movimento. La contraddizione, che è fondamento delle inconciliabilità concezionali, è anche fondamento delle impossibilità reali. Ma Hegel era discepolo di Böhme, pel quale tutte le cose consistono di Sì e No. — Herbart da sua

parte ha combattuto il Criticismo, risuscitando la Monadologia di Leibnitz. Nella sua psicologia matematica non v'è nè pensare matematico, nè psicologia. Per lui naturalmente non esistono i pensieri di Spinoza sopra una statica ed una dinamica degli stati dell'animo e delle passioni, nè vi sono leggi di causalità quantitativa che reggono l'azione reciproca dei fatti intellettuali. In Metafisica immagina difficoltà non esistenti per darsi il piacere di poi toglierle e dissimula le difficoltà e le contraddizioni reali.

IV. Reazione contro il Criticismo in Inghilterra ed in Francia.

La filosofia scozzese si rannoda come quella di Kant alla critica tagliente ed inoppugnabile di Hume.

Reid ci fa sapere, aver egli accettato in principio l'idealismo di Barkley, che in nome dei principii di Descartes e di Locke sacrificava la materia: ma che poi si sentì obbligato di abbandonarlo, fatto accorto che quei principii menavano inevitabilmente alle conseguenze negative di Hume, e che in nome di essi logicamente, dopo aver sacrificato la materia, bisognava sacrificar lo spirito ancora. Preoccupato egli dalla cura di dimostrare l' unità oggettiva delle cose conosciute, fece il confronto delle credenze generali degli uomini con la dottrina della conoscenza rappresentativa, e non vide ragione di rinunziare a quelle in favore d'una teoria, che supponeva l' impossibilità di conoscere direttamente gli oggetti materiali. Noi vediamo, egli dice, l'umanità impegnata in un conflitto notevole fra due opinioni contradditorie (la percezione immediata e la percezione rappresentativa); da un lato si trovano gli uomini volgari che ignorano le speculazioni filosofiche e si fan guidare dagl'incorrotti istinti primitivi della natura, dall' altro, tutti i filosofi antichi e moderni, ogni uomo che riflette, senza eccezione; in questa divisione, lo confesso a mia vergogna, io mi pongo dal lato degli uomini volgari. Questa è la dottrina del senso comune, della conoscenza immediata. Reid considerava la coscienza, che proclama le credenze comuni, come un testimone di verità infallibile ed assoluta, le deposizioni del quale non han bisogno di prova, e debbono servir di regola alle nostre credenze e di criterio alla verità relativa che l'uomo può raggiungere. Reid e dopo di lui il suo elegante continuatore Dugald

Stewart fondarono su queste basi una filosofia che poi si sparse in Francia, in Italia e nella Germania stessa (Krug, Fries), ma che fu nella stessa sua patria vivamente attaccata da T. Brown nella sua base appunto, nella confutazione della teoria della conoscenza rappresentativa.

A rinforzarla e rimetterla in onore sorse Hamilton, uno di quegli spiriti onesti, che, in un epoca di transizione, fanno concessioni alle tendenze più opposte, troppo chiaroveggenti ed eruditi per restare incrollabilmente attaccati ad idee antiche, spesso confutate, e troppo imbevuti delle idee generalmente ammesse per mettersi risolutamente nella via dell'avvenire. Egli stimava problema il più importante della filosofia il determinare la destinazione terrena dell'uomo, e questa, come per Lessing, così per lui, consisteva non nel possesso, ma nella ricerca della verità, nell'agitazione dello spirito e nell'esercizio delle facoltà più nobili. E la virtù di produrre quest' attività ed il vigore corrispondente, egli riconosceva nelle scienze speculative, che perciò egli voleva insegnate principalmente in modo da favorire lo sviluppo delle facoltà dell'allievo. La filosofia propriamente detta è per Hamilton la scienza dello spirito, cioè del soggetto consciente, che non può definirsi se non per le sue manifestazioni e che fuori di esse è per noi come zero. Egli la divide secondo le tre grandi classi dei fatti dello spirito, che sono oggetto di conoscenza (i fenomeni, le leggi, e le conclusioni, che si possono inferire dai fenomeni per elevarsi per via d'ipotesi alla sostanza che essi manifestano) in fenomenologia, nomologia ed ontologia: delle quali la prima numera e classifica i fatti di conoscenza, di sentimento e di volontà e ne studia i rapporti, la seconda stabilisce le leggi della conoscenza (logica), quelle dei sentimenti (estetica sensu lato) e le altre della volontà (etica con le derivazioni della morale e della politica) e l'ultima tratta dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. L' etica, l' estetica e l'ontologia mancano, benchè dell'ultima si trovi l'espressione sommaria, che si riduce all'induzione ordinaria della teologia naturale dall' ordine dell' universo e dalla costituzione del nostro spirito.

Hamilton à cercato di completare Reid e Dugald Stewart con Kant e di limitare Kant con Reid e Stewart, o, come pure è stato detto, egli à pensato come Kant e conchiuso come Reid. Egli non à cessato d'affermare, che ogni conoscenza è fenomenale, relativa, che lo spirito e la materia non ci offrono che serie di fenomeni o di

qualità, legate insieme, da conoscere, ma si riserva qualche conoscenza trascendentale diretta e sostiene ehe noi conosciamo intuitivamente la materia e le qualità primarie di essa, come sono nei corpi. All'estremità della critica della ragion pura, mal equilibrata dalla critica della ragion pratica, chiamata da Cousin inconseguenza sublime, egli vede lo scetticismo e s'arresta. Contento delle cose prese in prestito e doppiamente armato della teoria scozzese del senso comune e della teoria kantiana della relatività della conoscenza, egli si tiene in grado di lottare con lo scetticismo, mediante l'una, e coll' altra le dottrine assorbenti dell'assoluto, francesi e tedesche, in favor delle quali si rifiuta di slargare il campo dell'intuizione, ed in luogo di cui egl'intendeva costruire a posteriori la sua ontologia sopra base più ristretta d'intuizione. Reid e Stewart, egli dice, ànno avuto torto di non far conto del metodo delle scienze naturali, ma per ciò che riguarda la scienza dello spirito è mestieri ammettere non solamente principii primi da servir di base ad ogni proposizione, cosa che neppure gli Scettici negano, ma benanche la verità oggettiva di questi dati della coscienza, la veracità della testimonianza che la coscienza depone sopra ciò che è fuori di essa, la legittimità delle credenze naturali in queste originarie rivelazioni. Ma quando vi saranno queste rivelazioni originarie della coscienza? Quando i principii saranno semplici ed irreducibili, senza che sieno generalizzazioni dell'esperienza, o si trovino nello spirito per effetto di abitudine, e porteranno con loro la credenza pura e semplice alla loro realtà, lungi da ogni pretenzione di spiegarli; in breve quando sieno materie di credenze prime e necessarie: questa è la legge di parsimonia. I fatti debbono inoltre venir presi nell'assieme, e questa è la legge d'integrità, e non essere che fatti di coscienza o conseguenze dei fatti di coscienza, liberi da ciò che potrebb' essere in contraddizione con essi, la qual cosa è la legge d' armonia. Poste queste leggi, di cui del rimanente vedesi fatta piuttosto scarsa applicazione, e distinte le verità in verità di fatto e di ragione, Hamilton fa per le prime attestar dalla coscienza, benchè non intesa come facoltà a parte, alla maniera di Reid, ma come semplice condizione generale delle facoltà, un primo fatto incomprensibile, una dualità di esistenze opposte e correlative, il soggetto e l'oggetto, indi l'unità e l'identità del soggetto e le qualità primarie dell'oggetto o della materia. In quanto alle verità di ragione, Hamilton, non più filosofo scozzese, ma Kantista, sostiene la relatività

della conoscenza e l'inconcepibilità dell'assoluto e dell'infinito, ma poi aggiunge che l'uno dei due dev'esser vero, che è nostro dovere creder l'assoluto, che la conoscenza della credenza è conoscenza dell'oggetto della credenza stessa ed in somma che la conoscenza tuttochè relativa non differisce da quella dell'Onnisciente, se non per grado, per quantità, di maniera che se vede poco, pur vede ciò che è in sè.

Il principio della relatività della conoscenza, così ben conosciuto e male applicato da Hamilton, deve a lui la sua fortuna d'esser divenuto in Inghilterra la base di ogni speculazione filosofica seria. Servendosi di quest'arma, e sostenendo che i giudizii della ragione son buoni per gli uomini e per le cose umane, non per Dio e le azioni divine, Mansel, il discepolo di Hamilton ed uno degli editori del suo corso, respinge gli sforzi dei teologi razionalisti e difende i dogmi della religione cristiana. D'altra parte movendo dallo stesso principio Herbert-Spenser, uno dei pensatori contemporanei più eminenti, costruisce la filosofia sulla scienza. Per lui, dietro il fenomeno vi è una realtà, di cui noi abbiamo una coscienza vaga, è vero, e che sfugge ad ogni determinazione e pertanto ad ogni conoscenza, ma che non possiamo non credere con credenza superiore ad ogni certezza, perchè non possiamo cessare di sentirla sempre presente raddoppiar quasi ogni nostro stato di coscienza e non possiamo rifiutare di affermarla positivamente. Il senso comune afferma l'esistenza d'una realtà; la scienza oggettiva prova, che questa realtà nòn può essere come noi ce la figuriamo; la scienza soggettiva ci dice perchè noi non possiamo pensarla come essa è. Il pensatore moderno dirà: È il demanio infinito del potenziale sul fondo vago ed oscuro del quale splende a tratti luminosi la rappresentazione dell'attuale. L'uomo religioso dirà: È l'essere incommensurabile, potere infinito, onnipresente, pel quale ogni cosa esiste. Entrambe maniere simboliche di esprimere la stessa esistenza innegabile ad un tempo ed incognoscibile, da cui sembra sortire quanto apparisce per tosto rientrarvi. Riconosciuta reale questa esistenza incognoscibile, la lotta già antica, ma oggi più viva che mai, tra la scienza e la Religione deve appaciarsi. I due avversarii devon comprendere, che il loro dissenso provviene dall'aver sempre voluto affermare qualche cosa di positivo dell'incognoscibile; che il teologo coi suoi dogmi positivi, coi quali cerca figurare quest'essere di cui la figura non apparisce giammai, ed il dotto che vuole spiegare l'universo,

elevando all'assoluto ciò che non è dato nella conoscenza se non come relativo, sortono entrambi dai limiti, frai quali la coscienza circoscrive i loro dritti. Ma l'accordo è possibile e la lotta deve cessare dal momento che gli avversarii riconoscono, che le loro affermazioni tendenti a determinare ciò che non è suscettivo d'alcuna determinazione, non hanno che un valore simbolico, relativo, niente affatto assoluto. La limitazione che può tracciare il trattato di pace è netta; alla religione la determinazione simbolica dell'assoluto; alla filosofia, cioè alla scienza sistemata, il relativo tutto intiero, a condizione di rinunziare ad ogni speculazione sull'assoluto, (genere di quistioni che finora si è giudicato l'oggetto più legittimo della filosofia e che serviva perfino a determinare il rango e la dignità del sistema secondo l'arditezza varia che in proposito dimostrava) ed in compenso coll'onore di collegare e dirigere l'armata intera dei dotti.

In Francia la filosofia che regnava durante la seconda metà dell'ultimo secolo conduceva realmente al principio della relatività ed alla limitazione che ne deriva pel campo della speculazione filosofica. Questa tradizione fu bruscamente abbandonato e si vide a poco a poco svilupparsi un dogmatismo meno grandioso di quel che fioriva nello stesso tempo in Allemagna, ma egualmente poco atto a conciliarsi gli spiriti occupati tanto nell'uno, quanto nell'altro paese, dei progressi della scienza, sicchè scienza e filosofia restarono scisse. Questa non trovando in sè stessa il principio, solo capace di preparare la riconciliazione, non ha potuto che persistere in un dogmatismo, in cui essa non sfugge all'assorbenta unità del Panteismo che pigliando in prestito dalla Chiesa una parte del suo formolario: essa è divenuta la scuola spiritualista. Nata nel principio del secolo da una reazione filosofica contro il sensualismo del secolo precedente, favorita da una reazione politica contro la rivoluzione, questa filosofia non portava con sè principii nuovi, ma soltanto l'intenzione di ristabilire saldamente il dogmatismo. I suoi fondatori con Royer Collard alla testa non credettero possibile di rannodarsi a Descartes, il quale concentrando la certezza nel fatto interiore della coscienza, aveva imposto alla filosofia la necessità di dimostrare l'esistenza del mondo materiale e lanciato la speculazione in una via che l'allontanava sempre più dalle credenze naturali, fino a farla giungere con Hume all'estremo del niente universale. Essi dovettero dunque domandare i loro principii alle scuole contemporanee che lottavano allora contro il sensualismo, e che eran due, la filosofia

scozzese e quella di Kant. Alla scozzese da principio si presero in prestito principii e metodo e si promise di studiare com'essa e classare i fenomeni del mondo interiore: ma fu meno per farne una scienza dello spirito, che per servirsene come d'un ponte per arrivare all'Ontologia. Sicchè non andò guari e si sentì pietà della circospezione pusillanime degli Scozzesi, che si limitavano a raccogliere i materiali d'un edificio senza osare d'innalzarlo, o che, poco fidando nelle loro forze, rifiutavano d'avventurarsi a traverso a precipizii lungi dai fatti e dalla realtà. La filosofia di Kant offriva un altro pericolo. Lo spiritualismo, attaccandovisi, dovea contentarsi di vedere nei principii a priori della ragione non altro che leggi della natura intellettuale dell'uomo, capaci di generare credenze irrestibili, ma non di rivelare verità indipendenti, che s'impongono allo spirito e che lo spirito ha il dritto d'imporre alla sua volta: bisognava o dichiarare l' Ontologia impossibile o cercare un asilo « nell' inconseguenza sublime di prestare alle leggi della ragione pratica più oggettività che a quelle della ragione speculativa. » Cousin assunse l'incarico di liberar la ragione da questi legami. Dopo qualche tentennamento egli presentò una teoria brillante, nella quale pretendeva « riprodurre nelle sue formole scientifiche nè più nè meno della pura credenza del genere umano, » fondare l' Ontologia sulla Psicologia, e passare dall'una all'altra col mezzo d' una « facoltà psicologica ed insieme ontologica, soggettiva e ad un tempo oggettiva che apparisce in noi senza appartenerci in proprio, illumina il pastore come il filosofo, non manca ad alcuno e basta a tutti, la ragione che dal seno della coscienza si stende nell'infinito e perviene fino all'Essere degli esseri. » Secondo Cousin, Kant si è ingannato quando ha negato qualsivoglia valore oggettivo alle idee della ragione, e si è ingannato per avere in seguito d'un analisi incompleta creduto di vedere nella necessità delle idee un carattere di relatività che non esiste. Non si deve che scendere nella coscienza a profondità dove Kant non è giunto. Là si può raggiungere con una percezione spontanea una luce pura, ordinariamente offuscata dall'attenzione che l'Io le porta, la quale passa innavvertita e messaggiera divina ci arreca mediante una rivelazione necessaria ed universale, notizie d'un mondo sconosciuto. Questa luce che brilla in noi non ci appartiene e neppure appartiene all'umanità; le idee che essa ci reca costituiscono un mondo a parte superiore al mondo visibile; è la sfera d'idee intravedute da Platone, è l'intelligenza as-

soluta. In grazia di questa luce noi vediamo nel fatto della coscienza il me che sente il non me, il non me che affetta il me, tutt'e due sostanze e cause, esteriori l'una all'altra, finite e correlative, limitantisi reciprocamente; poscia, non potendo arrestarci a queste cause limitate, passiamo alla sostanza, alla causa assoluta, unica, che le contiene e le spiega, che essendo l'essere di ogni essere basta a sè stesso ed alla ragione. Il fatto adunque di coscienza, rischiarato e spiegato dalla ragione, ci rivela in un tratto l' uomo, la natura e Dio; ed ogni affermazione, in quanto traduce un fatto di coscienza, è affermazione dei tre grandi oggetti dell'ontologia uniti da un rapporto: il mondo r l'anima, i due termini del Finito, avviluppati e spiegati dall'Infinito, l'assoluto, Dio. È così che si trova fondato un dogmatismo esteso quanto la fede del genere umano, e vien raggiunto lo scopo della filosofia che è quello di spiegare non di distruggere questa fede. A chi non voglia stare a questo non rimane, che o costruire un ontologia con un metodo diverso che non passi per la coscienza e la psicologia, o non costruirne affatto e far a meno di dogmatismo: o l'ipotesi con le sue incertezze, o lo Scetticismo con le sue conseguenze. E di fatti Cousin à ragione contro quelli, che, come Schelling, pretendono arrivare all'Ontologia per una via diversa dalla Psicologia; ma che la psicologia, solo cammino che resta, vi meni da vero, Cousin l'asserisce, ma non lo dimostra. Collocare arbitrariamente nella coscienza il potere di soprapprendere il Mondo e Dio, cioè il Finito e l'Infinito, il reale e l'ideale realizzati ad un tempo, e dire dopo ciò che noi conosciamo questi oggetti con intuizione diretta, è riporvi ciò che se ne vuol cavare, per mostrare in seguito che la cosa se ne cava; è una maniera d'agire, che se è in gran favore nelle scuole di metafisica, non ha il dono di persuader tutti, ed à un effetto passaggiero presso quelli stessi, che sulle prime l'eloquenza del maestro avea soggiogati. In tutte le scienze quando un dotto annunzia la scoverta d'un nuovo teorema, i suoi confratelli si mettono ancor essi alla ricerca, ed accade, o che questi confermano la scoverta, la quale da quel punto è irrevocabilmente acquistata, ed oramai non lascia che una quistione di significato e d'importanza da discutere; o non la confermano, ed allora non è più il caso di parlarne. Ma in metafisica tutto pare aver luogo altrimenti. Ad ognuno è permesso affermare di aver fatte scoverte nell'atto che nessuno le conferma, di spacciare, come dice Hamilton, per fatti di coscienza fatti che la coscienza non ha mai conosciuti,

di proclamare come verità intuitive paradossi insostenibili, a patto che sia dotato di gran talento e che possegga l'arte d'affascinare il suo uditorio. Egli può dire che la coscienza, muta per gli uomini volgari, non apre i suoi secreti se non a quelli che sanno interrogarla. Quel che volle fare e fece Cousin fu meno il fondare una metafisica, che l'organizzare un'ortodossia filosofica in servizio dello stato la quale surrogasse l'unità religiosa, rotta col riconoscimento dei tre culti, e che all'occorrenza tenesse luogo di sostegno comune a tutti e tre. Egli volle disciplinare lo spirito di una nazione, il di cui carattere presenta lo spettacolo singolare d'un miscuglio dei due elementi principali della natura umana, intelligenza e passione, in una misura che non permette all'uno di predominar lungamente sull'altro, e seppe maneggiare l'uno e l'altro con una finezza che supera quella dello scrittore. Ad ogni modo e tale qual'egli fu, non può negarsi ch'egli sia stato il primo a spandere qualche conoscenza della storia della filosofia e che col suo insegnamento abbia potentemente contribuito a rompere il ghiaccio d'indifferenza che tenea lontano dagli studii filosofici.

Ma tutta la forte unità di questa scuola non potette preservarla da divergenze almeno secondarie, che, senz'attaccarne le tendenze, oltrepassarono la portata del suo metodo. Mentre Cousin limitava la conoscenza alle percezioni dell'esteriore portate dalla sensazione ed ai concepimenti universali della ragione, si elevarono intorno a lui proteste rispettose in favore d'una conoscenza più reale, d'un fondamento più solido della semplice intuizione diretta di pure idee. Negli ultimi tempi questo lavoro intestino ha preso uno sviluppo ragguardevole, e viene in luce nelle pubblicazioni recenti di taluni difensori di questa scuola. Essi intendono servirsi della psicologia per cercare altrimenti e meglio di Cousin una via verso l'assoluto. Non è più il mezzo-spiritualismo (così lo chiamano) dell'ecclettismo che può contentarli; essi aspirano ad uno spiritualismo pieno e vivo, e credono assicurarlo, fondandolo sopra un'appercezione diretta della coscienza d'una forza libera che produce tutti i fatti dell'Io; d'un potere creatore dei suoi propri stati, sensazioni, sentimenti, reminiscenze, desiderii, volontà, che colla loro successione costituiscono la sua esistenza fenomenale; causa efficiente e finale ad un tempo, perchè tende alla perfezione. Da questa scoverta essi passano per analogia agli esseri del mondo e per una spiegazione finale ed universale ricorrono all'assoluto della « personalità perfetta, della

saggezza e dell'amore infinito », centro, nel quale lo spirito deve collocarsi per comprendere l'anima ed il mondo. Essi profittano delle più recenti generalizzazioni scientifiche per appoggiare il loro ritorno al Monadismo e costituiscono i corpi sul tipo dell'anima, risolvendoli in « forze intenzionali », che concorrono alla produzione d'una perfezione armoniosa, sotto la direzione liberamente seguita d'una Provvidenza divina, in cui potere e pensiero si confondono, e « che è il pensiero, la volontà e l'amore stesso ». Del resto questa sintesi filosofica, la quale pretende il possesso esclusivo del titolo di spiritualismo, non è finora che abbozzata. Essa non è l'espressione delle idee d'un gruppo considerevole di filosofi e quelli stessi che la propongono lo fanno con un imbarazzo visibile. Il sistema non si vede in alcun luogo metodicamente sviluppato; le idee che lo compongono, talvolta ritirate subito dopo d'essere state emesse, sono sparse in opere di critica, in articoli di rivista, in prefazioni e vi si più vedere anzichè il prodotto naturale dell'espansione dello spirito nel suo giorno e nell'ora sua, uno sforzo senza meta certa molto vicino a trapassare al Misticismo. Sono piuttosto proteste di fedeltà, che i maschi ed autorevoli accenti d'un maestro. D'altra parte, ove sono le testimonianze che essi dicon raccogliere dalla coscienza intorno alla *oggettività del soggetto*? Che prova il senso comune, quest'ammasso incoerente dei pregiudizi di ciascun'epoca? Che, il linguaggio, questo monumento del senso comune, in cui si stratificano i pregiudizii delle epoche diverse? È veramente da rimpiangere, che malgrado le proteste di due critici superiori, Cournot e Renouvier, la filosofia in Francia non abbia ancora abbandonato le vecchie armi, che appena starebbero bene in mano a semplici profani.

V. Augusto Compte ed il Positivismo.

1. Gli uomini di scienza intanto seguivano la loro via, quella del secolo XVIII, quando un pensatore potente, Augusto Compte, sistemando il loro modo di pensare, ed applicandolo anche alle scienze morali, legò il suo nome a ciò che va ora sotto il titolo di Positivismo e di filosofia positiva. Il suo nome si può francamente porre fra quelli dei pensatori di primo rango, tanto più che le sue sofferenze ne fanno un martire moderno della scienza.

Augusto Compte (1798-1857) di Montpellier, figlio d'un impiegato di finanza, ebbe la sua educazione superiore nella scuola politecnica

di Parigi. Le sue disposizioni d'animo avverse alla rivoluzione si ebbero un indirizzo novello dal contatto con S. Simon, che durò per ben sette anni, ma che andò perdendo d' influenza in proporzione dello sviluppo dell'intelligenza dell'allievo. Nel 1822 Comptè aveva tracciato già l'abbozzo delle sue vedute fondamentali, che poi distese dal 1830 al 1840 nel suo corso di filosofia positiva, mentre campava la vita da professore di matematica. Poi perduto il posto per opera dei suoi nemici, fu ridotto a vivere del soccorso degli amici, ed a questo periodo appartengono gli altri suoi scritti, che non stanno alla pari dei primi, e che contengono quelle che si posson dire le sue debolezze.

Il carattere della filosofia positiva può riassumersi così: — Noi non conosciamo i fenomeni, e la conoscenza che noi abbiamo è relativa. Noi non conosciamo nè l'essenza, nè il modo reale di produzione di alcun fatto, ma soltanto i rapporti di successione e di similitudine dei fatti fra loro, e la costanza di questi rapporti. — Le somiglianze e le successioni costanti dei fenomeni sono ciò che dicesi le loro leggi e ciò che di essi noi conosciamo. La natura le cause ultime, efficienti o finali, dei fenomeni, ci sono impenetrabili.

Compte non rivendica veruna originalità per questo concetto, ed anzi dichiara che dall'età più remota gli sforzi dell' umanità sono stati diretti alla prescienza, al sapere per prevedere, cosa che si riduce alla riconoscenza della successione dei fenomeni. Ciò che è suo si è l'aver posto in rilievo i modi di filosofare rivali, il teologico, ed il metafisico.

Il modo teologico, che è il primitivo, riguarda i fatti come governati, non da leggi di successione, ma da volontà particolari, da esseri dotati di volontà ed intelligenza. Nell'infanzia dell'esperienza e della ragione, gli oggetti sono individualmente considerati come animati; poi classi intiere d'oggetti e d'avvenimenti son creduti governati da esseri invisibili; da ultimo questa moltitudine di Dei si fonde in un solo Dio, che à fatto da principio l'universo, e ne regge i fenomeni, continuando la sua azione, o, secondo altri, non interviene che di quando in quando per modificarli. Il modo metafisico rapporta i fenomeni, non a volontà sublunari o celesti, ma ad astrazioni realizzate, a forze, a qualità occulte, considerate come realmente esistenti, come inerenti ai corpi, ma distinte. Ogni classe di concetti umani passa per questi stati successivi, esordendo dal teo-

logico, distinto in feticismo, politeismo e monoteismo, passando pel metafisico, che alle divinità sostituisce le entità, per finire al positivo, che alle une ed alle altre sostituisce leggi invariabili, con le quali non entrano in lotta nè volontà naturali, nè soprannaturali. Questa legge di Compte spiega un numero immenso di fatti storici, come è facile vedere nella parte storica dell' opera di lui.

Questa legge intanto non esclude l'ipotesi d' una creazione fatta secondo un piano, anzi Compte riteneva più probabile quest'ipotesi che quella d' un meccanismo cieco; e neppur quella del governo continuo dell'universo per parte d'un'intelligenza, sol che le leggi dei fenomeni sien rispettate. Nè bandisce ogni analisi e critica di idee astratte, vietando solo che queste astrazioni sieno più mai una diminuzione semplice dei feticci, una realtà minore.

Nell'idea che Compte à di ciò che nel suo sistema chiama «positivo» è da cercarsi la radice di tutto il suo modo di vedere. Il processo positivo dev'esser puramente teoretico nell'attivazione dell'intelligenza e deve mirare a risultati scientifici ottenuti con metodi scientifici, operando sulle scienze già in parte perfette ed in parte bisognevoli di perfezionamenti. Ciò lo conduce all'ordinamento positivo di esse che egli distingue in astratte e concrete. Astratte son le scienze, che si occupano delle leggi, che governano i fenomeni, che avrebbero potuto esistere egualmente, quand'anche i fenomeni avessero osservato combinazioni diverse da quelle esistenti; concrete, quelle che si occupano dei fenomeni, quali si presentano nelle combinazioni attuali. Così la fisica, la chimica, la fisiologia, che si occupano delle leggi dell'aggregazione meccanica, dell'unione chimica, e della vita, vere anche in combinazioni diverse da quelle presentate dai minerali esistenti in natura e dalle specie di piante e di animali effettivi, sono astratte; son poi concrete la mineralogia, la botanica e la zoologia, che considerano i fenomeni in concreto e nel risultato che presentano le combinazioni delle varie specie di leggi concorrenti, studiate separatamente nelle scienze astratte. Le concrete, empiricamente, vengon prima, ma la formazione delle loro teorie dipende dal perfezionamento delle astratte, e nello stato attuale può dirsi che essa non sia molto avanzata, non solo per insufficienza di fatti, ma per l'imperfezione ancora delle scienze astratte, se ne togli le infime della gerarchia.

Qual'è poi questa gerarchia delle scienze astratte? Essa consiste

in una serie ascendente, che procede dal men complesso al più complesso, in maniera, che ogni scienza si fondi sulle verità tutte delle precedenti, aggiungendovi quelle ad essa particolari. Ciò pone la scienza dei numeri in primo luogo, come la più semplice; indi la geometria, che alle leggi dei numeri aggiunge quelle dell'estensione; indi la meccanica razionale, che alle leggi dei numeri e dell'estensione, aggiunge quelle dell'equilibrio e del movimento; poscia l'astronomia che alle leggi precedenti aggiunge quelle della gravitazione; poi la fisica che con le sue teorie indipendenti della barologia, termologia, Acustica, Ottica ed elettrologia, nei fenomeni terrestri presenta le applicazioni di tutte le leggi precedenti e di quelle particolari ai movimenti della terra; in seguito la chimica che unisce a tutte le altre le sue leggi particolari; come fanno alla lor volta la fisiologia e la sociologia, l'una aggiungendo a tutte le leggi precedenti quelle della vita, l'altra soprapponendo le leggi della società umana a quelle della vita organica animale ed inorganica.

Questo lavoro portò Compte a fare la filosofia o meglio la logica di tutte le scienze; nella qual cosa però egli limitossi al metodo d'investigazione, senza estendersi a quello della prova. Egli rigettò in modo assoluto il sistema sillogistico, e non diede le regole dell'induzione, privo come era dell'idea di causalità distinta da quella di semplice successione, e sviato dall'inclinazione a conceder troppo in fatto di metodo alla commodità ed alle tendenze soggettive. Egli rigettò pure, frai modi d'investigazione, l'osservazione interna, mettendo così al bando la psicologia; poichè non vide che l'attenzione dello spirito può esser divisa tra l'oggetto del pensiero e la forma di esso, e che in ogni caso la memoria può ripresentare allo spirito l'atto intellettuale e farne oggetto di osservazione. Egli si riferisce alla osservazione rivolta agli altri, che è intanto nulla senza quella di sè stessi, ed alla frenologia, di cui è non pertanto preparazione necessaria tutta la psicologia della associazione dell'idee. E ciò gli toglie nella costruzione della scienza sociale uno dei due fattori, lasciando a sua disposizione solo quello delle circostanze esterne. Imperocchè tutto questo lavoro di sistemazione doveva servire a Compte a dare la costituzione scientifica finale alla scienza sociale, a scovrire, verificare e seguire fino alle ultime conseguenze le verità proprie a legare gli uomini fra loro, verità che fossero per la scienza sociale ciò che la legge di gravitazione per l'astronomia, le proprietà elementari dei tessuti per la filosofia, e quan-

tunque Compte non l'abbia detto, le leggi delle associazioni delle idee per la psicologia.

Se intanto non può dirsi che egli abbia creata già la scienza sociale, può certamente dirsi che egli il primo l'à resa possibile.

Egli, cominciando dalla parte critica, considera tutti quelli che professano opinioni politiche come divisi in generale tra il concetto teologico ed il metafisico, gli uni che deducono le loro dottrine da ordini divini, gli altri da astrazioni, dalla natura p. e., con pochi, che, prendendo per guida l'osservazione e l'esperienza e per legge ultima delle istituzioni e regola delle azioni la felicità del genere umano, han dritto al nome di positivi. E trai metafisici comprende tutti quelli della scuola rivoluzionaria, di qualunque nome e gradazione, che stima solo buoni a distruggere e di cui attacca le dottrine l'una dopo l'altra. Così non ammette la dottrina del libero esame e della libertà di coscienza, che col correttivo d'un corpo destinato a diffondere e mantenere in credito le verità sociali con la stessa autorità, con la quale nelle altre scienze gli uomini competenti dan corso alle verità relative, temperando solamente l'influenza di questo corpo con l'istruzione copiosa che desidera pel popolo, tanto nei risultati scientifici, quanto nei metodi e nelle prove. Attacca la dottrina del lasciar fare e del lasciar passare, come nè pratica, nè scientifica. Non vede nella dottrina dell'eguaglianza, che una protesta contro le disuguaglianze del medio evo, e sostiene che nell'opera comune ciascuno deve prender posto secondo le disuguaglianze personali naturali o acquisite, salvo i riguardi generali inerenti alla dignità di uomo: come non stima buona la sovranità popolare, che a fondare il dritto d'insurrezione per isbarazzarsi dei cattivi governi, e, senza tener conto di ciò che vi è di positivo nella partecipazione dei governati nel proprio governo, mette solo in rilievo l'inconveniente che v'è nella dipendenza dalle moltitudini delle menti superiori. Nè tratta meglio l'unico tentativo fatto per render la scienza sociale positiva, l'economia politica, ben a ragione considerata da Littrè come la teoria delle funzioni nutritive in biologia, mentre che in sostanza non fa contro di essa, che una sola osservazione giusta, ed è che essa sia considerata isolatamente, dove che i fenomeni sociali, agendo e reagendo gli uni sugli altri, non vogliono essere separatamente esaminati.

In quanto al proprio sistema, importante è il metodo tracciatosi da Compte. Nell'interrogare ed interpetrare l'esperienza col doppio

processo dell'induzione e della deduzione, l'induzione fornisce alla scienza in generale le leggi dei fatti elementari, dalle quali poi si deducono quelle dei fatti complessi, e l'osservazione di questi non serve che a verificarle. Nella scienza sociale al contrario, poichè l'uomo non è uomo in generale, ma quale la storia l'à fatto, le deduzioni debbon farsi dalla storia e la verificazione soltanto deve eseguirsi con le leggi della natura generale umana. Ed inoltre perchè i fenomeni sociali collettivi ci sono più accessibili, che gl'individuali, qui invece di procedere dal particolare al totale deve procedersi dal totale al particolare.

Le parti poi della scienza sono la statica, relativa all'esistenza, e la dinamica, riguardante il progresso, l'una teoria del consensus dei fenomeni sociali, l'altra, della filiazione di essi. La statica è debole. L'uomo è naturalmente socievole, à una certa dose di benevolenza, ma una dose maggiore di egoismo, lavoro per soddisfare ai suoi bisogni, ma con rincrescimento, ed il lavoro intellettuale gli è anche più pesante. Gl'istinti sociali possono essere rinforzati, l'avversione al lavoro vinta, il predominio degl'istinti sulla ragione diminuito. Il tendere a questo è spirito di perfezionamento, il contrario quello di conservazione. Frai due, lotta perpetua. La famiglia è la sorgente de'sentimenti disinteressati: l'indissolubilità del matrimonio e la subordinazione della femmina sono approvati. La divisione del lavoro tiene l'operajo in una condizione sfavorevole alla di lui partecipazione allo spirito pubblico; danno questo che va combattuto con la larghezza dell'educazione e con l'influenza della corporazione, di cui sopra si è fatto cenno. Può dirsi che Compte e la scuola rivoluzionaria àn diviso a parti eguali la verità e che l'uno vede ciò che gli altri non vedono ed al contrario.

La dinamica sociale è meglio riuscita. Il progresso naturale della società consiste nell'accrescimento dei nostri attributi umani in confronto degli animali e dei puramente organici, ed è obbligo il secondar questo movimento. Degli sviluppamenti, intellettuale, morale ed estetico, principale agente del progresso è l'intellettuale, come dirigente in qualità di credenza comune, ed in ciò il modo di concepir l'universo è determinante.

Ciò posto, Compte ne fa l'applicazione e la verificazione con la storia alla mano, in maniera da convincere gl'increduli, che esiste una scienza della storia. Fa forse troppo caso dello stato teocratico, che la storia non ci offre veramente mai del tutto al potere, e non

sa valutare il lato positivo del Protestantismo, che è appello all'intelligenza. Ma non vi sono errori fondamentali nel concetto generale che Compte à della storia. Egli non attribuisce, nè troppo, nè troppo poco all'accidente ed alle qualità individuali, e non riduce tutto a progresso intellettuale, anzi stima questo principalmente per la sua influenza sul progresso morale. Egli considera le dottrine e le regole politiche in relazione ad una situazione data, e non come assolute. È giusto in fine con tutti gli uomini e tutte le epoche.

Per ciò che riguarda i suoi piani di miglioramento futuro, è impossibile rintracciarne la connessione scientifica colla spiegazione teorica del progresso passato. Essi riposano su ragioni supposte di utile, indipendentemente da ogni base storica. E se dice che gli eredi naturali dei poteri che vanno sparendo son la scienza e l'industria, perchè tra questi eredi mette i soli capi industriali? E d'altronde come la sua organizzazione si connette storicamente al passato? E dov'è l'uniformità d'opinioni, sperabile almeno, in politica? Checchè sia di ciò, ecco il suo piano. Una corporazione di filosofi, modestamente sussidiati, dovrebbe occuparsi esclusivamente di educazione, avere il dritto ed il dovere di consigliare e riprendere ciascuno in materia di vita pubblica e privata, ed esercitare una certa vigilanza sui propri membri. Il governo temporale affidato ad una aristocrazia d'industrianti gerarchicamente ordinati secondo la generalità delle loro funzioni, senz'altro freno che i consigli della corporazione filosofica e la libertà illimitata di discussione e di critica.

Più tardi Compte converse il suo sistema in religione dell'umanità, consistente in una serie di credenze relative al destino ed al dovere dell'uomo, ed in sentimenti di devozione verso la razza umana, concepita come un tutto continuo, che abbraccia il passato, il presente ed il futuro. Molti innanzi a lui, han visto l'impero che può acquistare sullo spirito l'idea dell'interesse generale della razza umana, e come sorgente di emozioni, e quale motivo di condotta, ma nessuno à sentito come lui tutta la maestà di cui quest'idea è suscettiva. Una volta che la riflessione guidata dalla storia ci à insegnato l'intimità della connessione dell'epoche varie dell'umanità, facendoci riconoscere nel destino terrestre del genere umano lo sviluppamento d'un gran dramma, o l'azione d'un'epopea prolungata, tutte le generazioni umane si riuniscono in una sola immagine, la quale collega tutta la potenza, che à sullo spirito l'idea della posterità, ai migliori dei nostri sentimenti verso il mondo vivente che ne cir-

conda e verso quelli de'nostri predecessori che ci àn fatti quali siamo. Ma dall' assumere quale criterio ultimo del giusto e dell' ingiusto il bene della razza umana e quale regola di disciplina morale il mantener l'avversione maggiore ad ogni condotta pregiudizievole al bene generale, non discende necessariamente la regola cardinale della morale religiosa di Compte di « vivere per gli altri, » traendone solo ciò che è strettamente necessario ai bisogni fisici della propria conservazione; è invece più consono alla natura umana, che ciascuno cerchi la propria felicità, pur sommettendosi alle condizioni prescritte dal bene del resto degli uomini. Il bisogno di unità compiuta che incalzava Compte, lo spinse a questa e ad altre esagerazioni. Grande al contrario e feconda è l'altra idea di Compte, che chiunque vive d'un mestiere si consideri non come lavorante per sè, ma per la società, mediante sussidio.

Del culto, che accompagna la religione di Compte non vale la pena di parlare. Il corpo di filosofi qui diventa clero, potere spirituale, con un pontefice. Questo potere comincia nella famiglia e risiede nelle donne, che debbono migliorar gli uomini per le vie dell'affetto, ed educare i figli fino a 14 anni. Oltre l'educazione scientifica, che comincia dopo i 14 anni, il clero esercita pure l'arte medica, che non riesce se non colla conoscenza di tutto l'uomo, fisico e morale; esso è consigliero, direttore spirituale, paciere, censore, e tutore del povero. I ricchi debbono dirigere il lavoro e tutt'i direttori del lavoro debbono esser ricchi. Essi son da considerarsi come funzionarii e non come padroni, e soggetti per l'uso delle ricchezze alle ammonizioni del clero. Il salario, benchè materia di contratto libero, dev'esser regolato dalla ripartizione dei prodotti, salvo sempre un minimum che Compte fissa in media a L. 7 al giorno, oltre sette stanze di abitazione, e l'istruzione e la cura medica gratuita. Il capitalista può disporre del suo senza tener conto dei figli e può assolutamente adottare, quasi, nell'un caso e nell'altro, scegliendo il successore abile alla funzione. I domestici son membri della famiglia. Le nazioni debbono essere spezzate in piccole repubbliche, governata ciascuna da un triunvirato di banchieri con potere dittatoriale. I triunviri in funzione scelgono i loro successori. E tutto concepisce con tale fiducia in sè e nelle sue idee da predirne l'avvenimento a tempo fisso e dettare le opportune misure di transizione.

Delle cose filosofiche scritte in questo secondo periodo, degno di

nota è l' avere aggiunto alla scala primitiva delle scienze la morale dopo la sociologia, come più complessa, perchè prende in considerazione la diversità delle costituzioni e dei temperamenti, che può esser negletta nella teoria della società, perchè sopra una scala vasta rimane neutralizzata.

2. Il sistema di Compte quale fu da lui concepito nel primo periodo della sua operosità, e spoglio delle sue forme religiose e della sua politica dittatoriale, retaggio del Sansimonismo, è diventato una scuola, che in Francia riconosce per suo capo Littrè e che à passato lo stretto. Ed uno dei vuoti in esso segnalati, quello della mancanza d'una teoria della prova è riempito appunto dalla logica di Stuart Mill. La logica, dice l'autore è scienza ed arte ad un tempo: scienza delle condizioni del pensiero corretto ed arte del pensar correttamente; nè si limita a verificare i rapporti delle parti d'un ragionamento fra loro, ma si estende alla verificazione della sufficienza della base sperimentale del ragionamento stesso e della correzione dell'interpretazione di questa base. Il ragionamento si compone di giudizii espressi da proposizioni e queste legano o separano un soggetto ed un attributo, un nome ed un altro nome, una qualità ed una sostanza, o sia una cosa ed un'altra cosa. Or che intendiamo per una cosa? che disegniamo con un nome? D'un corpo noi non comprendiamo se non le impressioni che fa su noi, nè lo determiniamo altrimenti che per la specie, il numero e l'ordine di queste impressioni, e quando diciamo che esso è durato nell'assenza delle sensazioni in noi prodotte, altro non vogliam dire se non che, nel caso che l'avessimo avuto presente, avremmo provato le stesse sensazioni. E del nostro spirito altro non conosciamo che una trama di stati interiori, una serie d'impressioni, sensazioni, pensieri, emozioni e volontà. Ciò è anche più vero, se si può, degli attributi, che disegnan sempre un nostro modo di sentire. Noi non sappiamo che stati e mutamenti, fenomeni. Una cosa è un gruppo di fenomeni, che son proprietà, in quanto àn potere di produrre in noi un gruppo corrispondente di sensazioni. Sua natura è la somma indefinita delle sue proprietà, che nessuna proposizione esprime. Quindi non vi son definizioni reali, ma puramente verbali, che dinotano il senso che si attacca ad un nome, gli attributi che rappresenta, i fatti che è stato destinato a disegnare. Una definizione è un'analisi. Ben altra è la proposizione riguardante le cose, la quale aggiunge fatto a fatto per avvicinare la somma finita delle proprietà conosciute alla

somma infinita delle proprietà da conoscersi. In fatto di prova, lo spirito va dai casi osservati ai non osservati, si trovino o pur no reassunti i primi in una proposizione generale. È da essi che questa trae la sua forza, come d'un ricordo, ed è in conseguenza su di essi basato il ragionamento. La forma sillogistica non serve che ad interpretare il ricordo, la formola, ed à un valore puramente verbale. Gli assiomi sono anch'essi prodotti d'esperienza, dove la presenza nell'immaginazione tien luogo di presenza reale, ed i fatti o le idee ad essi relative son legate inseparabilmente, non ammettono esperienza contraria. L'induzione è quindi la sola chiave della natura. Essa è l'operazione, che scovre e prova le proposizioni generali. È il processo col quale noi conchiudiamo, che ciò che è vero di certi individui d'una classe è vero di tutta la classe, o che quello che è vero in certi tempi sarà vero a parità di circostanze in ogni tempo. Essa lega due fatti generali ordinariamente successivi e dichiara che il primo è *causa* del secondo. Ciò si riduce a dire che il corso della natura è uniforme: ma l'induzione non parte da questa proposizione, come assioma, bensì vi mena. L'esperienza nulla presuppone fuori di se stessa ed è essa stessa che deve dirci fino a che punto e sotto quali condizioni possiamo valercene. Quali sono queste condizioni? Si ponga il caso, in cui si afferma che di due fatti successivi l'uno è causa dell'altro. Causa è l'antecedente costante ed incondizionato, e di tal natura è anche la nostra volontà. Or quattro sono i metodi per iscovrire questa specie di legami: quello delle concordanze, quello delle differenze, quello dei residui, quello delle variazioni concomitanti. La regola del primo è, che se due o più casi offrono una sola circostanza comune, questa circostanza è la causa o l'effetto del fenomeno; com'è per esempio del raffreddamento rispetto alla cristallizzazione. Del secondo è, che tutte le circostanze essendo eguali, meno una, quest'una è causa o effetto del fenomeno; com'è p. e. della immersione d'un uccello nell'acido carbonico rispetto alla morte di esso. Regola del terzo è, che togliendo da un fenomeno la parte che è l'effetto di certi antecedenti, il residuo del fenomeno è l'effetto degli antecedenti che restano; così la Place della celerità delle onde sonore tolta la quantità riferibile alle leggi proprie della propagazione dei suoni, trovò che il resto era dovuto al calore, che sviluppa la condensazione di ciascun'onda sonora. È regola del quarto infine, che se un fenomeno varia in un modo qualunque nell'atto che un'altro

fenomeno varia in una certa guisa, il primo è una causa o un effetto diretto o indiretto del secondo; com'è delle varie posizioni della Terra rispetto all'oscillazione del pendolo e delle varie posizioni della Luna rispetto alle circostanze delle maree. È tutto un artificio di eliminazione degli antecedenti che non sono legati ai conseguenti per isolare quelli legati, e l'eliminazione non potendo farsi in natura si fa con lo spirito, mediante paragoni di casi, che per la loro diversità permettono di farlo e di vedere a nudo la coppia dei fatti legati. Che se v'è un concorso di cause, queste non potendo decomporsi, non possono aver luogo l'eliminazione e l'applicazione de'metodi accennati, come in pressochè tutti i casi di movimento. Allora bisogna trovar le leggi di ciascuna delle cause supposte, calcolarne l'effetto totale e confrontarlo al fenomeno: se corrispondono, conchiudiamo che le cause sono state ben indicate. Così per iscoprire le cause dei movimenti dei pianeti, si sono studiate le leggi della forza d'impulsione secondo la tangente e l'altra della forza acceleratrice attrattiva, e calcolato il movimento risultante dalle due forze combinate e trovatolo uniforme ai movimenti planetari, si è conchiuso che quelle forze sono veramente le cause di questo movimento. Questo è il metodo di deduzione. Dunque due metodi, l'uno sperimentale, l'altro deduttivo; l'uno riguardante i fenomeni decomponibili, sui quali può aver luogo l'esperienza, l'altro, gl'indecomponibili ed insuscettivi d'esperienza; l'uno efficace in fisica, chimica, zoologia, botanica, nei primi gradini d'ogni scienza, dovunque i fenomeni son mediocremente complicati, proporzionati alla nostra forza, capaci d'esser trasformati coi mezzi di cui disponiamo; l'altro potente in astronomia, nelle parti superiori della fisica, in fisiologia, in istoria, negli ultimi scalini d'ogni scienza, dovunque i fenomeni son molto complicati, come la vita animale o sociale, o si trovano collocati fuori del nostro potere, come il movimento dei corpi celesti e le rivoluzioni dello inviluppo terrestre. Quando il metodo conveniente non è adoperato, la scienza si ferma; quando lo è, la scienza cammina. Ivi è il secreto del passato e del presente della scienza. Se le scienze fisiche sono restate immobili fino a Bacone, è perchè si deduceva, quando bisognava indurre: se la fisiologia e le scienze morali sono adesso in ritardo, è che s'induce, mentre si dovrebbe dedurre. È per deduzione e secondo le leggi fisiche e chimiche, che si potranno spiegare i fenomeni fisiologici. È per deduzione e secondo le leggi mentali, che si potranno spiegare i fenomeni

storici. E lo strumento di queste due scienze è la meta di tutte le altre; tutte aspirano a reassumersi in poche proposizioni generali, dalle quali si possa dedurre il resto. Ma le leggi ultime della natura non potranno mai esser meno numerose che le specie distinte delle nostre sensazioni, nè uscire dàl tempo e dallo spazio. Se la teoria dell'universo fosse compiuta, pur vi sarebbero due grandi lacune, l'una all'esordio del mondo fisico, l'altra, del morale, l'una riguardante gli agenti primitivi, l'altra le sensazioni primitive. E l'esperienza nulla dicendoci d'una intima e necessaria connessione delle cose, dai fatti e dalle leggi note non possiamo argomentare un ordine universale.

Notevole è l'ultimo libro che fa l'applicazione dei cennati principii del metodo alle scienze morali. Le azioni umane non fanno eccezione alla legge di causalità e ciò rende possibile una scienza dell'uomo e della società umana. Dati i motivi presenti all'animo d'un individuo, il suo carattere, le sue naturali disposizioni e le circostanze, si può inferire il suo modo d'azione. Ma questa dipendenza dell'azione non porta, che non possa esservi sforzo per alterare questo concorso di cause. L'uomo à pure fino ad un certo punto il potere di modificare il suo carattere e l'esperienza delle conseguenze gliene sveglia il desiderio. Il sentimento di questo potere è il sentimento della libertà morale. Ma l'esercizio di esso è pur sempre condizionato a motivi; i quali però non sono solamente relativi ai piaceri ed ai dolori, non consistono semplicemente in amori ed avversioni, ma benanche in propositi, che sono abiti di volere certe azioni, da principio quali mezzi, in prosieguo per se stessi. — La scienza della natura umana non è del numero delle scienze esatte, perchè non riposa sulla conoscenza di tutte le cause de' fenomeni, sien di grande o piccola importanza, generali o speciali, e degli effetti da attribuirsi a ciascuna causa. La nostra conoscenza può ben abbracciare le circostanze e le qualità comuni a tutto il genere umano o ad una parte di esso, ma non può estendersi a tutte le circostanze d'un dato momento, all'intero carattere d'un individuo, a tutti gli agenti determinanti. In quest'ignoranze delle cause minori modificatrici del risultato corrispondente alle cause maggiori, alle qualità generali, il risultamento, esatto per le masse, non può essere che approssimativo in quanto a spiegazione o predizione dei fatti individuali. Base della scienza dell'uomo è la psicologia che studia le uniformità di successione degli stati della coscienza o della mente, le leggi mentali,

relative a pensieri, emozioni, volizioni, ed anche sensazioni, in quanto costituiscono uno stato della mente, distinto dallo stato del corpo che le precede. Le sensazioni in se e nelle loro fisiche condizioni, come pure gl'istinti, apparfengono alla fisiologia. Il metodo della Psicologia è quello di osservazioni e sperimento. Le leggi dei fenomeni complessi son talvolta analoghe alle leggi meccaniche, presentando una semplice somma degli effetti delle cause concorrenti, e talvolta alle chimiche, presentando un effetto misto. La differente suscettibilità mentale degli individui può riferirsi a fatti primitivi, come p. e. alla diversa organizzazione (massa cerebrale, angolo faciale, temperamento), o alla loro storia mentale. La connessione fra l' organizzazione e le diverse propensioni e capacità può stabilirsi col metodo delle variazioni concomitanti. L' Etologia è la scienza della formazione del carattere. Essa studia le qualità degli esseri umani che più c'interessano, i fatti da prodursi, da evitarsi o da essere repressi, e, con la guida delle leggi psicologiche combinate colla posizione generale della nostra specie nell'universo, determina quali combinazioni attuali o possibili son capaci di promuovere o impedire quelle qualità. Le sue leggi sono una combinazione delle leggi psicologiche e delle cause minori modificatrici del risultato delle prime, sono i principii medii, gli axiomata media della scienza della mente, che stanno tra le generalizzazioni più alte e le empiriche ricavate con la semplice osservazione. Il metodo dell'Etologia è deduttivo; in esso le conseguenze tratte dalle leggi psicologiche combinate con le cause minori si verificano, confrontandosi con le generalizzazioni ottenute empiricamente. Il risultato non è la predizione d'un effetto preciso, ma della tendenza ad un effetto. Le leggi dell'etologia tradotte in precetti danno l'arte dell'educazione. La scienza sociale è innestata sulla scienza dell' uomo. I fenomeni sociali sono il risultato delle azioni delle masse. Le leggi di questa scienza debbon cavarsi dalla combinazione delle leggi generali della natura umana (psicologiche ed etologiche) e delle circostanze che accompagnano fenomeni sociali. E poichè infinita è la varietà delle circostanze, il compito è ben altrimenti difficile, nè può estendersi a risultati universali. Quel che è possibile si è il vedere le cause che àn fatto uno stato qual'è, se tende ad un qualche cambiamento, quali gli effetti futuri probabili d'una data forma d'esistenza, quali i mezzi da impedire, modificare o accelerare tali effetti, o spianar la via ad altri. Il metodo della scienza sociale è ancor esso deduttivo e quando sieno ben conosciute

le leggi psicologiche ed etologiche, le quali governano i sentimenti e le azioni dell'uomo in società, facile addiviene il determinare secondo esse la natura degli effetti sociali che una causa data tende a produrre. La verificazione delle conclusioni del raziocinio si fa poi coi fenomeni concreti, o, quando si può, con le leggi empiriche. Il suo risultato dipendendo da una serie data di circostanze, non è estendibile da società a società o alla società in generale. Vi à poi una scienza sociale generale e vi sono branche speciali di essa, che ad onta del consensus dei fenomeni sociali prendono a studiarne distintamente talune classi secondo le cause speciali da cui dipendono, salvo a tener poscia conto degli effetti del consensus. Così è dell'economia politica, la quale si occupa dei fenomeni dipendenti dal desiderio di ricchezza, senza tener conto p. e. dell' avversione al lavoro, della brama di godimenti attuali, della tendenza a soddisfazioni dispendiose ed altro simile. Tal'è pure l'etologia politica o la scienza determinante le cause che influiscono sul tipo o sul carattere che appartiene ad un popolo, e che, prodotto dalla storia, serve di base all'avvenire coll'entrar nelle opinioni, nei sentimenti, nelle abitudini, nei costumi e nelle leggi. In queste branche speciali il metodo non à il sussidio della verificazione per via di confronto con leggi empiriche, perchè queste mancano, per mancanza di fatti osservabili abbastanza numerosi. Non resterebbe che il confronto coi singoli fatti, che non può menare a conseguenza, per la varietà di circostanze, da cui si presentano accompagnati i fatti singolari. È però possibile la verificazione indiretta, il confronto cioè della conclusione avuta dalla deduzione attuale con le conclusioni di deduzioni fatte a proposito di altri casi individuali. La scienza sociale generale si propone la ricerca delle leggi determinanti uno stato di società e gli effetti dei mutamenti che in esso potrebbero introdursi. Gli stati di società, simili al temperamento ed all' età diversa nell'individuo, abbracciano tutto l'organismo sociale nei suoi fenomeni simultanei principali, grado di conoscenze e di moralità, stato dell'industria e della ricchezza e della distribuzione di questa, specie di occupazioni abituali, divisione in classi e relazioni fra esse, comuni credenze sugli oggetti più importanti al genere umano, grado di fermezza delle stesse, gusti, carattere, grado di sviluppamento estetico, forma di governo, leggi, costumi più importanti ecc. È acquistato alla scienza, che data una caratteristica d'uno stato di società, le altre correlative si trovano immancabilmente. Queste uni-

formità di coesistenze son corollarii della legge di causalità, cioè degli stati precedenti e della legge di successione degli uni agli altri, la quale, per la mutabilità continua delle cose umane, risultante dalla reazione degli uomini sulle circostanze che essi tendono a modificare per sè ed i successori, è legge di progresso.

Ordine e progresso, statica e dinamica sociale, divisione imposta dal bisogno scientifico, dominata dal fatto del movimento continuo e graduale. Quindi leggi di coesistenza e di successione, di equilibrio e di movimento, di stabilità e di progresso. È la storia che fornisce in modo empirico queste leggi, che poi si confrontano con le leggi generali della natura umana, e ciò costituisce il metodo deduttivo inverso o storico. La statica deve considerare il consensus non solo nell'interno d'una società, ma pure fra le varie società coesistenti. Nella dinamica, non potendosi le leggi empiriche riferir direttamente alle leggi generali della natura umana pel loro intrecciamento con leggi statiche, bisogna ricorrere alla legge di corrispondenza degli elementi statici e dinamici e confrontarla e verificarla con la conclusione dedotta dalle leggi generali umane. Nel quale difficile processo di osservazioni e paragoni è utile attaccarsi a qualche elemento preeminente nella esistenza complessa dell'uomo sociale, assumerne il progresso come una catena principale, ed attaccare a ciascun suo anello successivo i corrispondenti anelli delle altre progressioni. Ed elemento di tal fatta è la facoltà speculativa, compresavi la credenza. La speculazione è per vero un debole agente sociale, ma è pure il fattore principale del progresso, perchè ne dipendono tutti gli altri agenti, il desiderio del benessere che mena all'industria, il senso che promuove le belle arti, la disciplina delle propensioni egoiste mediante la subordinazione ad opinioni comuni. Ogni mutamento è in primo luogo intellettuale, e l'ordine del progresso è un corollario deducibile dalla legge delle trasformazioni successive della religione e della scienza. Per iscovrir questa legge, da conferirsi poi con le leggi della natura umana, bisogna studiar tutta la storia, come ha fatto Compte, poichè lenti sono i mutamenti delle opinioni umane. — L'arte è la conclusione della scienza e come v'è una scienza sociale, v'è un'arte sociale, che abbraccia la moralità e la polizia. Le sue regole sono i teoremi della scienza; questa indica il nesso dell'effetto con la causa e dice che, data la causa si avrà l'effetto; quella si propone a fine un effetto e mediante il nesso indicatole dalla scienza, l'ottiene,

mettendo, se può, in azione la causa. Il precetto premette la desiderabilità del fine e prescrive l'azione, che, secondo il teorema, vi conduce. Ma il teorema non può tradursi in precetto, finchè una parte dell'operazione scientifica resta farsi, una causa, una condizione resta a valutarsi. La teoria intanto non sempre raggiunge questa perfezione: comunemente le regole pratiche non abbracciano che i casi più ordinarii, e non sono da considerarsi se non come provvisorie e da modificarsi in caso di particolari contingenze. È dunque errore il supporre massime pratiche di valore universale.

Comunque vi sia da dire sul merito di questo lavoro, che i quattro schemi, nè semplici, nè naturali, non sono se non variazioni del pensiero di Bacone sulla concordanza dei fatti in favore o contro un'idea in quistione; che il concetto di causalità vi s'incontra con tutta l'incertezza legatale da Hume; che vi manca l'osservazione interessante dell'impossibilità di determinare senza basi quantitative i rapporti causali; e che per la morale, lo stato e la società il metodo seguito è puramente soggettivo e privo delle risorse oggettive statistico-morali ed etnografiche: pure, perciò che riguarda la logica specialmente, non v'è libro migliore da opporre alla logica scolastica o di setta finora in voga nelle scuole.

3. L'altro vuoto imputato al sistema di Compte, che Littrè ha riconosciuto, è la mancanza d'una teoria della conoscenza, d'un'analisi e d'una critica dello spirito. E nella stessa Inghilterra, a non parlare degli scritti di Bain e di Spencer; lo stesso Stuart Mill nella critica delle opinioni di Hamilton ha dato una teoria sperimentale della conoscenza. Una psicologia vera, egli dice, è la base scientifica, di cui non possono fare a meno la morale, la politica, la scienza e l'arte dell'educazione. Postulati della psicologia sono le sensazioni e l'ordine loro successive o simultaneo. Oggetto della conoscenza è ciò che affetta i nostri sensi in una qualche maniera, che noi ci figuriamo poterli affettare. Gli attributi degli oggetti sono il potere che essi hanno di eccitare in noi una varietà di sensazione. Che la conoscenza delle cose consista in ciò, questa specie di relazione tra la cosa conosciuta e lo spirito che conosce, si è ciò che dicesi relatività della conoscenza. Per taluni (idealisti, scettici, Berkley, Hume) non v'è altro da conoscere oltre i gruppi di sensazioni associate con le leggi di contiguità o coesistenza e di successione. Per altri è oggetto di conoscenza pure l'esistenza degli oggetti esterni, senza che noi possiamo altro conoscere se non le rappresentazioni da essi ge-

nerate nei nostri spiriti. Fra questi ultimi vi ha poi chi sostiene, che la conoscenza relativa non si compone tutta delle nostre sensazioni e delle cause esterne, e che vi sono attribuiti (tempo, spazio, sostanza) i quali son leggi non della nostra facoltà di sentire, ma della nostra facoltà intellettuale (categorie dell'intendimento, Kant): altri al contrario (frai quali l'autore) non vi veggono, che concetti composti d'idee di sensazione in virtù della legge di associazione (1). Ma per gli uni e per gli altri la cosa in sè è incognoscibile in forza della relatività della conoscenza. Aver coscienza non è che sentire. Spesso un'associazione d'idee relative a fenomeni simili, simultanei o successivi, sembra intuizione e non è che rappresentazione dell'associazione dei fenomeni, e così è dell'idea della materia. L'esperienza ci suggerisce la possibilità del ritorno delle sensazioni e dei loro gruppi in circostanza date, e l'idea della permanenza di questa possibilità. A questa possibilità permanente si dà un nome, e questa è la cosa esterna. L'opposizione della cosa esterna allo spirito che la pensa è la possibilità di sensazione controposta al carattere temporaneo di ciascuna sensazione. I gruppi delle possibilità di sensazioni son concepiti come la realtà fondamentale della natura. La materia non è che una possibilità permanente di sensazione. L'immaginare un *substratum* oltrepassa la sensazione; esso è una generalizzazione del sentimento di differenza, un' astrazione negativa, fatta realtà e considerata come causa della sensazione. La conoscenza dello spirito è ancor essa relativa. Spirito è nome di tutti gli stati di conoscenza, di volontà, di sentimenti, di desideri, di cui si ha coscienza. Noi non conosciamo lo spirito da sè, distinto dalle sue manifestazioni. La sua permanenza contrasta col flusso degli stati di coscienza: esso è la possibilità permanente di questi stati. Vedendo poi che gli altri hanno un corpo come il nostro e che manifestano segni di sensazioni interne come le nostre, inferiamo l'esistenza in essi della serie degli stati di coscienza, che in noi sentiamo. In questa teoria Dio si può concepire come una serie di pensieri e di sentimenti divini somigliante alla nostra e l'immortalità sarebbe l'eternità di questa serie. Le reminiscenze e le previsioni sono stati presenti, che implicano la credenza nell'esistenza passata o futura di questi stati nello stesso individuo. L'Io comincia con la memoria ed ha da questo lato una

(1) Fra la scuola critica e quella dell'esperienza la differenza principale consiste appunto in questo, che la seconda crede di poter cercare l'origine dei fatti che la prima dà come a priori.

realtà diversa da quella delle possibilità permanenti. La catena della coscienza di cui concepisco che la sensazione fa parte è il soggetto della sensazione. Il gruppo di possibilità permanenti alle quali riferisco la sensazione e che parzialmente si realizza in essa è l'oggetto della sensazione. Ma soggetto ed oggetto non sono correlativi immediati: sono invece correlative due coppie, oggetto e sensazione considerata oggettivamente, soggetto e sensazione considerata soggettivamente. Le sensazioni, che consideriamo abitualmente in relazione al soggetto, corrispondono alle qualità primarie, quelle riferite all'oggetto, alle qualità secondarie. Le une son richiamate nella catena degli stati del soggetto, perchè piacevoli o dolorose. Le altre son riattaccate agli oggetti. Tali sono la resistenza, l'estensione e la figura, elementi del concetto di materia. La resistenza è una sensazione muscolare di movimento impedito: la sensazione tattile, appartenente ai nervi sottocutanei, perchè ad essa inseparabilmente unita, ne diviene rappresentativa. L'estensione è la sensazione di movimento muscolare non impedito, dalla quale sorge la nozione dello spazio vuoto. È l'occhio che poscia v'introduce lo elemento della simultaneità. Dicesi necessario ciò che è sottoposto alla legge d'associazione inseparabile. La causalità implica un principio d'esistenza e questo è concepibile comunemente nel modo stesso che la fine. Il tipo sul quale noi formiamo la nostra nozione di forza o di casualità è il potere del soggetto sulle proprie volizioni o meglio delle volizioni sulle azioni. È una successione immediata, invariabile ed incondizionata. L'idea particolare di forza è l'aspettativa d'un effetto, quando la causa esiste, ma con la giunta d'uno sforzo. Noi non abbiamo che idee concrete, ma possiamo portare la nostra attenzione sopra talune parti di esse, e dando a queste un nome, determinare il pensiero, come se fossimo capaci di concepirle separatamente. Noi pensiamo non per via di concetti, ma di nomi generali e degli attributi da essi connotati. Il concetto è una parte della rappresentazione d'un fenomeno notata con un segno. Quando giudichiamo o affermiamo, sorge un nuovo elemento, quello della realtà oggettiva del fenomeno qual'è concepito, ed un nuovo fatto mentale, la credenza che il fenomeno esiste quale lo concepiamo. È oggetto del giudizio il fatto interno o esterno, non il concetto. I concetti si generano per via d'intuizione e di giudizii che assegnano attributi agli oggetti. Quando poi son già formati e noi vogliamo analizzarli, è allora che il nostro giudizio si limita a riconoscerli come tutti, di cui al-

tri concetti son parte. Le proposizioni relative ai primi affermano il nesso tra due fatti. Così nella proposizione: l'acqua irruginisce il ferro, viene espressa una successione o causazione, non trai concetti, ma trai fatti del ferro bagnato e della ruggine. Le proposizioni al contrario, nelle quali gli attributi connotati dal predicato sono una parte di quelli connotati dal soggetto, son proposizioni identiche, le quali nulla insegnano, ma ricordano soltanto, son definizioni o parti di definizioni. Giudizii analitici questi, sintetici quelli, gli uni che affermano, gli attributi del predicato esser contenuti nel soggetto, gli altri, soltanto, che essi l'accompagnano inseparabilmente. — Ragionando, negli uni sono implicite premesse e conclusione, gli altri al contrario menano a verità che non fan parte del concetto.—La logica è la teoria del pensiero valido e le sue basi sono psicologiche. Essa à che fare coi concetti, coi giudizii e coi ragionamenti come prodotti del pensiero, giacchè i concetti cominciano con l'essere atti e finiscono col divenir prodotti. I suoi precetti ànno a scopo l'assicurare la corrispondenza dei prodotti del pensiero con la realtà delle cose. E però il ristringerla ad una semplice teoria sillogistica dei rapporti delle parti d'un ragionamento fra loro, escludendone quelli del pensiero con la sua materia, o sia la verificazione della sufficienza della base sperimentale e della correzione dell'interpretazione di essa, è darne soltanto una parte, quella che parla dell'invalidità, e non quella ancora che tratta della validità, della prova in tutta la sua ampiezza. La legge d'identità si riduce a questo, che ciò che è vero in una forma verbale, è vero egualmente in ogni altra forma verbale equivalente. Essa è principio dell' affermazione logica nei soli giudizi analitici. La legge o il principio di contraddizione è, che il contraddittorio non può esser vero, o che una proposizione non può esser ad un tempo vera e falsa. Essa è il principio della forma di ogni ragionamento, che consiste nel non esser contraddittoria. La legge o principio d'alternativa è, che una proposizione è vera o falsa. Essa è il principio dei giudizii disgiuntivi che ànno lo stesso soggetto e l' uno degli attributi negazione dell' altro. Tutt'e tre son postulati d' ogni ragionamento. Nei nomi generali noi non abbiamo presente allo spirito il predicato che significano, che in vista della comprensione, non dell' estensione, degli attributi che connotano, non della quantità degli oggetti a cui possono esser comuni. I logici fanno dell' estensione di essi oggetto del pensiero, fanno cioè dei giudizii comprensivi

giudizii di estensione, perchè si fermano all'espressione verbale. La filosofia detta prima, dovrebbe piuttosto dirsi ultima, se comunemente non fosse uno slanciarsi *uno saltu* alle generalizzazioni più vaste, riguardate come verità intuitivamente evidenti, quali rivelazioni della natura, nascoste nella coscienza umana, mentre altro non sono, che generalizzazioni volgari, interpretazioni grossolane dei fenomeni sensibili più familiari, per la loro frequenza fortemente associati, senz'aver mai subito la prova d'un'induzione legittima. Le volizioni seguono ancor esse antecedenti di desiderii ed avversioni, di abitudini e disposizioni, combinate con le circostanze esterne, atte a mettere in gioco siffatti stimolanti interni. La coscienza non ci dice altro se non che noi avremmo potuto fare altrimenti, se l'avessimo preferito, vale a dire con altri antecedenti. L'uomo dabbene è colui non già che agisce contro i suoi desiderii più forti, ma che à desiderio del bene ed avversione al male, forti abbastanza da vincere, ed è la possibilità di questo stato che rende l'uomo capace di governo morale: l'educazione lo sottomette alla disciplina che può condurlo a questo stato. La distinzione del bene e del male coesiste collo stesso fatalismo più esagerato. Il sentimento di responsabilità è l'aspettativa del modo come saranno accolte le nostre azioni. La giustizia della pena è fondata sull'azione che spiega sulle volontà, e sul bisogno di protezione che prova la società. Il nostro carattere che noi possiamo con l'uso dei mezzi convenienti migliorare, dipende in parte da noi.

Qui si vede ancora l'incertezza scettica impedire la formazione di idee sode sulla autonomia assoluta dell'intelligenza.

4. Nel Positivismo si è pure censurata la limitazione rigorosa che esso pone alla conoscenza. Dappoichè, si è detto, nelle nostre ricerche scientifiche noi tocchiamo ad ogni istante a quest'ignoto che eccede i confini della nostra conoscenza, dappoichè noi vi penetriamo colle nostre ipotesi, delle quali talune saranno verificate dall'esperienza e diverranno parte integrante del sapere positivo, e le altre possono non esserlo mai e son destinate a restar sempre semplici congetture: perchè interdire l'uso delle congetture, di cui, se il valore etico manca nella maggior parte delle circostanze, non può contrastarsi la funzione estetica? Si voglion bandire, perchè non si concepisce, che possan mai verificarsi? Ma non è questo erigere ad assioma una generalizzazione già smentita dai fatti, che cioè l'inconcepibile non possa divenir conoscenza positiva? Non è ritornare al procedimento condannato, di fare

delle condizioni formali, che dirigono attualmente il nostro pensiero, condizioni assolute che legano l'esperienza avvenire, ed aggirarsi alla fin fine nella metafisica che si vuol evitare? L'affermazione, come la negazione in queste materie è una derogazione manifesta alle regole del pensiero positivo; ma poichè riguardano quistioni che per sè stesse non son materia di pensiero positivo, è in un altr'ordine d'idee che bisogna cercare le ragioni di decidersi e la decisione non può esser contraddittoria ad una filosofia, con la quale niente à di comune. Altri (Taine) estendendo la critica alla nozione di causa prodotta da Mill, à aggiunto che tagliando fuori della scienza della conoscenza le cause prime, si riduce l'uomo a divenire scettico, positivo, utilitario, se à lo spirito arido; o mistico, esaltato, metodista, se ha l'immaginazione viva, e che in questo stato val meglio il modo onde i Tedeschi han conciliato la scienza e la fede. Sia pure la loro metafisica una poesia male scritta, non sia che facoltà di costruire ipotesi la loro ragione o intuizione dei principii, sia, che i loro sistemi non han tenuto fermo innanzi all'esperienza, sieno solamente grandi parole il loro assoluto, il loro soggetto, oggetto e quel che segue, vi resta sempre abbastanza con la loro idea di causa, che senza esser figlia della ragione, com'essi sostengono, non l'è neppure dell'esperienza, ma dell'astrazione, operazione media tra l' illuminazione e l'osservazione, capace di raggiungere i principii, come si dice dell'una, e di raggiungere la verità, com'è provato dell'altra. L'astrazione, sorgente del linguaggio, interpetre della natura, madre delle religioni e delle filosofie, sola distinzione vera, che distingue l'uomo dal bruto e gli uomini grandi dai piccoli, risolve un fatto o una serie di fatti nei suoi componenti, che sono ciò che si cerca quando si domanda qual'è la natura d'un essere; che sono ciò che si disegna sotto i nomi di forza, cause, leggi, essenze, proprietà primitive. E però vi son giudizii istruttivi che non sono d'esperienza, proposizioni che concernono l'essenza, senza esser verbali, ed una operazione diversa dall'esperienza, che agisce per sottrazione invece che per addizione, che si applica ai dati acquistati e non ai nuovi acquisti, e che oltrepassando l'esperienza, apre alle scienze una carriera novella, definisce la loro natura, determina il loro cammino, completa le loro risorse e segna il loro scopo. La definizione non è una proposizione verbale; perchè segna in un oggetto la qualità donde derivano le altra; il sillogismo non va dal particolare al particolare, nè dal generale al particolare, ma dall'astratto al concreto,

cioè dalla causa all'effetto, e porta per tutta la scala della scienza l'astrazione che la definizione à posto alla cima; gli assiomi, che se posson semplicemente costatarsi, possono anche dedursi, son proposizioni identiche, di cui un termine è parte dell'altro, ed entrambi sono non solamente accompagnati, ma congiunti da neccessità interna; l'induzione stessa non è che un processo d'astrazioni e non fa che legare due astratti. Vi son due regni, quello dei fatti complessi, e l'altro degli elementi semplici, il primo, effetto, il secondo, causa. Essi sono la stessa cosa considerata sotto due aspetti. Tutto si riduce a taluni elementi ed ai loro rapporti. I nostri sforzi consistono a passare dall'uno all'altro; dal complesso al semplice, dai fatti alle leggi, dalle esperienze alle formole, dall'accidentale al necessario, dal relativo all' assoluto, dall'apparenza alla verità, fino a giungere agli elementi, la di cui decomposizione sia contraddittoria. V'è una forza interna che suscita ogni avvenimento, che lega ogni composto, che genera ogni dato. Questi elementi primi non sono fuori dei fatti, anzi, come generalissimi debbono trovarsi in tutti i fatti, e però possono essere conosciuti. È così che i moderni metafisici tedeschi han tentato le loro grandi costruzioni. Essi àn compreso, che vi sono nozioni samplici, cioè astratti indecomponibili, che le loro combinazioni generano il resto, e che le regole delle loro unioni e delle loro rispettive contrarietà sono le leggi prime dell' universo. Essi han tentato di raggiungerle e di ritrovare col pensiero puro il mondo, quale l'osservazione ce l'ha mostrato, quando avrebbero dovuto arrestarsi agli elementi più semplici dell' essere ed alle tendenze più generali della natura, senza scendere nel campo delle particolarità; le quali se dipendono dalle leggi primitive, ne dipendono a traverso d'un circuito infinito di controcolpi, e non potrebbero esserne dedotte che mediante una serie infinita di deduzioni. L' esperienza e l'astrazione, sono le due risorse dello spirito umano. L'una è la direzione pratica, l'altra la speculativa. La prima conduce a considerare la natura come un incontro di fatti, la seconda come un sistema di leggi.

Questi suoi pensieri sono poi svolti nell'opera sua recente « L'intelligenza », ove dice: Un segno è un fatto presente che sappiam collegato a fatti non presenti, è un'esperienza presente che ci suggerisce l'idea d'una esperienza possibile. I nomi son segni. Un nome proprio è una sensazione, o immagine degli occhi o delle orecchie, che richiama in noi un gruppo d'immagini più o meno espresse, con tutte le loro

affinità e repugnanze, ma può anche non richiamare il gruppo per involontario indebolimento di questo e sostituirlo, richiamandone però sempre le affinità o ripugnanze, o sia, la tendenza. Nell'aritmetica e nell'algebra, i numeri sono volontariamente sostituiti alle cose, e le lettere ai numeri, ma nel primo caso per la sola quantità, nel secondo per la sola funzione; le cose ed i numeri sono sostituiti parzialmente. Il nome comune, che è generale ed astratto ad un tempo, richiama un solo frammento del gruppo, quello che si trova in tutt'i gruppi simili; è il caso d'una coppia, in cui il nome rappresenta il primo termine, una porzione di fatto il secondo. Questa porzione di fatto, della quale l'esperienza è impossibile, e che è diversa dall'immagine vaga che il nome comune risveglia, è il pensiero della qualità comune a più individui, l'impressione d'assieme che si sviluppa dalla serie delle singole percezioni come loro tendenza finale, e che provoca un'espressione e tra le altre espressioni un nome; è l'idea generale. L'uomo non à idee generali propriamente dette, ma tendenza a nominare, e nomi atti a risvegliare le immagini degl'individui d'una certa classe, e ad esser risvegliati alla vista di un individuo della stessa; nomi esprimenti la qualità comune, senza dei quali non si esce dall'esperienza bruta, nè si afferra l'ordine e la struttura interiore del mondo. Come la mutazione dell'ago o la variazione di colore ci fan percepire decomposizioni di sostanze o variazioni di correnti, impercettibili dai nostri sensi, così pure i nomi ci rendon possibile il raffiguramento d'impressioni, che non essendo nè particolari, nè complesse, parevano destinate a sfuggirci. Nei fanciulli è osservabile nel suo nascere la tendenza ad idee generali. Per essi è Papà chiunque gli rassomiglia; un'occhialino sospeso al collo prende il nome d'una medaglia; le palpebre saran la tela degli occhi; un battello a vapore, una caffettiera di spirito di vino o tutto ciò che fischia fa rumore e fumo è cammino di ferro, se l'ha visto e nominato prima. Son classificazioni fatte dai fanciulli a loro modo. Se il nome corrisponde non ad una, ma a più qualità generali, non ad una, ma a più tendenze, è collettivo. Quando il carattere generale riguarda una serie che non può cader sotto l'esperienza, il nome relativo sostituisce uno o più nomi precedenti fino a giungere a quello che corrisponde alla qualità osservata. Così è dei nomi dei numeri fino a 4 o tutt'al più 5 o 6, perchè più oggetti o fatti non possiamo abbracciare in una volta con l'osservazione o la fantasia. Nei numeri non

pensiamo i numeri salvo i primi 4, 5 o 6, ma i loro equivalenti, cioè il nome del numero precedente unito all'unità. E così in geometria, e nelle serie infinite ecc; non sono gli oggetti infiniti, nè gl'ideali che noi pensiamo, ma i caratteri astratti o piuttosto i nomi che li rappresentano, e ciò dura finchè per una serie di equivalenti intermediarii non si giunga alla cosa, sulla quale si è fatta la prima astrazione. In fondo noi non pensiamo che i nomi, finchè non giungiamo alle immagini. — Un' immagine è una sensazione, che rinasce spontaneamente, meno energica e meno precisa della sensazione primitiva, proporzionata alla forza ed alla vicinanza di essa. Che se sorge con forza eguale, vi è illusione. Questa accompagna sempre l'immagine per qualche tempo, ma è rettificata, riconoscendosi l' immagine come interna, per la presenza d' un'altra sensazione, che contrasta l'illusione, antagonista. Se questo contrasto manca, come nelle visioni che precedono il sonno, l'illusione è completa. Se ricomincia con lo svegliarsi, l'illusione cessa. L'immagine è adunque una sensazione spontanea consecutiva, limitata e corretta da un'altra sensazione primitiva, non spontanea. Se l' immagine prepondera, sia pure in veglia, v'è allucinazione. Affinchè l'immagine faccia il suo effetto normale à bisogno d' un contropeso, come han bisogno p. e. di contrabilanciarsi i muscoli della faccia. Il combattere l' esagerazione delle immagini è una quistione di equilibrio, come in una bilancia, di cui uno dei piatti è più basso dell'altro. L'ordine generale dei ricordi contribuisce a tenere l' immagine frai suoi limiti. Se l'immagine prepondera sulla sensazione antagonista e sui ricordi, se trionfa della contrarietà dell'esperienza propria e delle testimonianze altrui, v'è follia, la perdita dell'equilibrio locale porta quella dell' equilibrio generale, come la paralisi dei muscoli faciali destri, dopo aver provocato la contrazione e la difformità del viso a destra, può, per contagio, alterare le funzioni attinenti e portare la malattia in tutto il corpo. Ciò che in fisiologia l'osservazione discerne in fondo all'essere vivente, son cellule diverse, capaci di sviluppo spontaneo, e modificate, nella direzione del loro sviluppo, dal concorso o antagonismo delle vicine. Ciò che in psicologia l' osservazione discerne in fondo all' essere pensante, sono oltre le sensazioni, immagini diverse, primitive o consecutive, dotate di certe tendenze, e modificate nel loro sviluppo dal concorso o antagonismo di altre immagini simultanee o contigue. Nel modo stesso che il corpo vivente è un polipajo di cellule mutua-

mente dipendenti, lo spirito è un polipajo d'immagini mutuamente dipendenti, e l'unità, nell'uno come nell'altro, non è che un'armonia, un effetto. L'immagine ha una forza automatica che la spinge all'illusione, all'allucinazione, alla follia, e che è arrestata dalla contraddizione d'una sensazione, d'un'altra immagine o da un altro gruppo d'immagini. Il bilanciamento che ne segue è lo stato di veglia ragionevole. Se desso cessa per ipertrofia o atrofia d'un elemento, siam folli, in tutto o in parte. Se dura troppo, siamo stanchi e dormiamo, e le nostre immagini non più ridotte e guidate dalle sensazioni antagoniste venute dal mondo esteriore, dalla repressione dei ricordi coordinati, dall'impero dei giudizii ben legati, acquistano il loro sviluppo completo, diventano allucinazioni, si ordinano liberamente secondo tendenze nuove, ed il sonno, tanto popolato di sogni intensi, è un riposo, perchè, sospendendo una compressione, porta un rallentamento. L'immagine d'una sensazione può sorgere dopo lungo intervallo, anche solo automaticamente. L'attenzione volontaria o involontaria, che è l'annullamento di tutte le sensazioni, immagini o idee, a profitto d'una sola, somigliante alla dissoluzione in cui si costruisce un cristallo, favorisce la riproduzione. Così è pure della ripetizione che moltiplica la tendenza alla riproduzione propria della sensazione. La somiglianza o la contiguità evoca piuttosto un'immagine, che un'altra. La mancanza d'attenzione e di ripetizione fanno l'effetto contrario. E così è pure del conflitto delle immagini relative allo stesso oggetto o ad oggetti della stessa classe, le quali tendendo a rinascere assieme e non potendolo, dan luogo ad un'immagine vaga, sia pur forte, a ciò che nel linguaggio comune dicesi un'impressione. Questo conflitto è incessante e da esso nasce la preponderanza e la persistenza o il dileguamento dello stato organico, favorevole o no alla riproduzione delle immagini. Lo stato organico favorevole può essere paralizzato dalla stanchezza, da un'emorragia, da un urto, dall'apoplessia. Possono esservi due stati organici periodici, favorevole l'uno ad una riproduzione, l'altro ad un'altra, dei quali ciascuno continua se stesso ed è interrotto dall'altro, come si ha nel sonno e nel sonnambulismo da una parte, e nella veglia da un altra, ed in molti casi di malattie: son due vite e due stati morali, che s'incontrano nella stessa persona; son due persone morali che si succedono nello stesso individuo, essendo che la persona morale vien caratterizzata dal rinascimento continuo d'uno stesso gruppo d'immagini distinte. — Le

idee si riducono dunque a nomi, questi a segni d' immagini e le immagini a sensazioni. Le sensazioni intanto sono ancor esse riducibili fra le specie dello stesso senso, e probabilmente fra quelle dei varii sensi ancora, ad una stessa qualità di quantità diversa. Le sensazioni hanno elementi di grandezza e di durata che la coscienza non avverte, ma la ragione conchiude, nelle sensazioni di suono e di vista più, nelle altre meno. Le nostre sensazioni son dei totali. Esse corrispondono ai fatti esterni che traducono e di cui si posson dire gl' idiomi. Le sensazioni elementari son legate a movimenti molecolari, le totali ad aggruppamenti. La sensazione può aver luogo senza fatto esterno. Il nervo sensitivo, non è che conduttore. Il suo movimento molecolare è efficace per chi provoca un movimento nel centro nervoso, ed è lo stesso che quello dei nervi motori. La condizione immediata e necessaria della sensazione è nei centri nervosi, o nell' encefalo dove mediatamente o immediatamente vanno a finire i nervi sensitivi. Le vivi-sezioni han dimostrato che al bulbo rachidiano si riattaccano i movimenti riflessi, alla protuberanza annulare le sensazioni tattili, auditive e gustative, ai tubercoli bigeminali e quadrigeminali le visuali, e le olfattorie debbono riattaccarsi a qualche altro centro non ancora scoverto. L' azione dei lobi cerebrali sveglia le immagini, ossia ripercuote, prolunga ed associa le sensazioni. L'intelligenza è in proporzione della loro grandezza. Ma in essi la sostanza bianca non è che conduttrice, la scorza grigie e propriamente le cellule corticali sono la sede della cennata azione. I diversi scompartimenti della sostanza grigia compiono le stesse funzioni. I movimenti riflessi, che compongono tutta la vita animale ed organica, non son privi d'intenzione, perchè son aggiustati e d'altronde dipendono dalla midolla spinale che à pur essa la sua scorza grigia. Ogni parte d'animale è fin ad un certo punto un animale. Tutte le parti centrali del sistema nervoso, encefalo, bulbo, midolla spinale, ganglii del gran simpatico, sono continuamente messi in azione dal gioco dei nervi sensitivi per provocare quello dei nervi motori con accompagnamento di sensazioni di cui si ha coscienza o no. Vi è dunque una sensazione di cui non si ha coscienza nella midolla e nei ganglii del gran simpatico, una di cui si ha coscienza, ma che non è capace di riprodursi nel bulbo, nella protuberanza annulare e nei tubercoli, ed una che si riproduce, nella scorza grigia, e ad essa corrisponde una serie crescente di azione sempre più complicata dei centri nervosi.

Ma la sensazione è tutt' uno col movimento molecolare o son cose diverse? È certo che noi non possiamo ridurre l'una all'altra le conoscenze che ne abbiamo; e forse ciò dipende dal modo diverso di acquistarle. L'una è diretta, si ha per mezzo della coscienza a riguardo dei totali, l'altra è indiretta, si ha per mezzo della percezione e cade sui primi elementi, sul movimento molecolare. La sensazione nei suoi elementi infinitesimali deve trovarsi nello stesso regno minerale, il quale è della stessa sostanza ed è soggetto alle stesse leggi chimiche, fisiche e meccaniche degli organismi: il sistema nervoso non è che un perfezionamento. Questi elementi infinitesimali ignoti a noi s'incontrano con gli elementi fisici in un grado di complessità che a noi è poco noto, quello del movimento molecolare della scorza grigia. Son due tipi di conoscenze, le une morali, le altre fisiche, la sensazione, che noi conosciamo nel più alto grado di complessità, ed il movimento che conosciamo nei più semplici elementi. Sopra essi è fondato il concetto psicologico e fisiologico della persona, dell'Io. Pel secondo l'animale è composto di parecchi centri nervosi, che negli animali inferiori è una semplice somma, ne' superiori presenta una subordinazione, che costituisce l'individuo; è un vero composto di più animali: pel primo, è una quantità di gruppi di sensazioni, immagini, idee, più o meno subordinati, ma distinti. I ganglii del gran simpatico sono encefali rudimentarii, la midolla è un filo di encefali meno rudimentarii, e l'encefalo è un ganglio sviluppato, ed i relativi gruppi di sensazioni rudimentarie o sviluppate corrispondono ad un sistema di anime diversamente sviluppate. Il parlare di forze e di Io considerati da sè è un'astrazione, quando non è risurrezione di entità metafisica. La forza non è che il rapporto fra due fatti che costantemente si seguono, e l'Io è la trama dei fatti morali che àn luogo nell'uomo, e non solo degli avvertiti, ma pure dei non avvertiti, dei moti riflessi. Gli elementi della conoscenza sono dunque segni, immagini, sensazioni. Le conoscenze che ne risultano sono: coscienza de'nostri stati interni, memoria e previsione di essi, percezione degli oggetti esterni, memoria e previsione dei loro cangiamenti. Ed oltre questo, che abbiam comune con gli animali, facciamo astrazioni e generalizzazioni, giudichiamo, ragioniamo, costruiamo oggetti ideali. Come avavviene ciò? Lo spiegarlo mediante questa o quella facoltà, la coscienza, la memoria, l'immaginazione o la ragione, è darne spiegazioni verbali. Lo spiegare importa discifrar gli elementi, mostrare

il loro ordine, fissare le condizioni della loro nascita e della loro combinazione. Or i segni, le immagini, le sensazioni si trasformano con la loro associazione, o col loro conflitto. Essi sembrano da un lato quel che non sono, e da un altro sono mediante correzione spogliati di questa falsa apparenza. La percezione esteriore è identica all'allucinazione, salvo che i mezzi di verificazione che confermano essa, smentiscono l'altra. Essa è un simulacro, un fantasma, una sembianza degli oggetti, corrisponda o no ad essi nell'atto presente. L'immagine tanto più s'avvicina all'allucinazione, quanto più si assomiglia alla sensazione che ravviva, come è di quelle che si ànno in sogno, e di quelle ancora che vengon suggerite durante l'ipnotismo ed il sonnambulismo con le attitudini date o con le parole. In questo stato, fisiologicamente, l'equilibrio che durante la veglia regna trai nervi ed i centri sensitivi da un lato e gli emisferi dall'altro, è rotto a favore di questi ultimi; psicologicamente, è rotto a profitto delle immagini il bilanciamento, che durante la veglia regna tra esse e le sensazioni. Nella veglia lo stato dello spirito è una serie di allucinazioni che non si compiono, che restano represse, allo stato rudimentario, salvo il caso di malattie, come quando i proprii pensieri, che nello stato normale son parole pronunziate a bassa voce, si sentono come voci misteriose altrui. Ciò che reprime le allucinazioni sono in primo luogo le sensazioni antagoniste delle immagini, come si è detto. Poi le immagini contradittorie associate all'immagine o sensazione contraddetta, come p: e: in Teatro, tutto ciò che ricorda il teatro e contraddice l'illusione della scena. Ma essa non è efficace che sui gruppi d'immagini di grado eguale al suo. Nella memoria una prima correzione fa parere l'immagine presente sensazione passata, una seconda la fa parere qual'è, immagine presente di sensazione passata. Nelle previsioni la correzione riferisce l'immagine al futuro. Le immagini si situano, si accavallano. Quando l'immagine cessa di apparire come sensazione attuale, e non à attacco per esser considerata passata o futura, è immagine pura, come i puri concetti, le pure immaginazioni ed in generale le pure idee. L'avvenimento interno, detto coscienza, non è che il concepimento, la rappresentazione o il fantasma interno; la conoscenza di esso è la rettificazione o la negazione che l'esclude dal di fuori, dal futuro e dal passato. — I materiali di cui l'assieme costituisce il concepimento d'un corpo sono immagini di sensazioni possibili sotto certe condizioni, e necessarie sotto le stesse condi-

zioni, più una complementare; giacchè un corpo non è concepito che come un gruppo di proprietà, e le proprietà sieno sensibili o geometriche (estensione, figura, situazione, mobilità) si riducono a poteri di provocare le nostre sensazioni. La possibilità poi diviene necessità quando si verifica la sensazione attuale associata al gruppo di immagini che rappresenta il corpo. Ma i corpi non sono soltanto possibilità o necessità permanenti di sensazioni, e come noi ammettiamo per analogia l'esistenza di esseri sensienti indipendenti dalle nostre sensazioni, così dobbiamo ammettere quella dei corpi bruti, che come noi àn movimento. Quando niente contraddice al concepimento d'un corpo, ed invece d'esser represso e negato, esso è provocato dalla sensazione attuale, il concepimento è affermativo e diviene un giudizio. Io all'oscuro pongo la mano sopra questa tavola di marmo ed ò una sensazione di contatto, di resistenza e di freddo. Ecco sorgere le immagini di più sensazioni distinte e legate fra loro, quella delle sensazioni simili che proverei se continuassi a toccare più oltre, quelle delle sensazioni muscolari di locomozione che le accompagnerebbero, quella delle sensazioni di colore e di forma che avrei, guardando, se vi fosse luce ec. Ed a ciò si aggiunge che io credo alla possibilità di cosiffatte sensazioni sotto le condizioni volute, tanto pel passato, quanto pel futuro. In questo gruppo d'immagini evocate dalla sensazione bisogna intanto distinguere le immagini dalla credenza nella possibilità di riproduzione delle sensazioni che esse rappresentano, le une comuni agli animali bruti, l'altra particolare all'uomo. È l'uomo solo che con le parole *proprietà*, *potere*, *forza*, può notare la possibilità permamente del ritorno delle sensazioni, fino a dimenticare le sensazioni d'onde l'à tratta, fino a farne una cosa da sè, una sostanza vuota, un ente metafisico. Ma come nasce questo gruppo d'immagini, la possibilità del ritorno del quale costituisce l' idea di corpo? V' à innanzi a me un libro legato in cuoio bruno, ed apro gli occhi. Nei miei centri ottici à luogo una certa sensazione di colore bruno; in altri centri nascono sensazioni muscolari provocate dall'accomodamento dell'occhio alla distanza, dal grado di convergenza dei due occhi, dalla direzione di essi; queste variano col variare della sensazione del color bruno a misura che l'occhio, movendosi, segue il contorno e le parti variamente illuminate del libro. Son due serie di sensazioni collocate nella cassa del cranio. Le sensazioni muscolari che provo per portarmi fino al libro e per tastarlo, collocano la sensazione di colore

fuori di me, la fan sembrare una macchia stesa a distanza da me; e le immagini relative accompagnano in prosieguo la sensazione di colore, senza che l'esperienza sia ripetuta. Così pure le sensazioni di contatto e di restistenza, che il libro, toccato, sveglia; l'immagine delle sensazioni successive accompagnando la sensazione di colore, sorge con essa simultanea, e dà alla macchia l' apparenza di un'estensione solida. A tutto ciò aggiungendo l'immagine del rinnovamento possibile di questo gruppo di sensazioni ed immagini, tanto per me, quanto per altri, in condizioni simili, si à l'idea di qualche cosa di permanente, d'indipendente, di capace a provocar sensazioni, l' idea generica di una materia. Poi sopraggiunge un nome che isola e pone da parte un carattere permanente incluso nel gruppo e l'idea del corpo è compiuta. — Chi dice Io, dice di esistere, d'esser qualche cosa di permanente, controposto ed in relazione del corpo, dotato di certe capacità comuni e particolari, che sono, come le proprietà dei corpi, possibilità di certi avvenimenti. Ma è la realtà di questi, sono gli stati successivi, sensazioni, immagini, idee, percezioni, ricordi, previsioni, emozioni, desiderii, volizioni, legati fra loro, provocati da certi cambiamenti del mio corpo e degli altri, e provocanti certi cambiamenti del mio e degli altri corpi, che costituiscono in fatto l' Io in quanto son considerati come interni, e che danno l'elemento astratto dell'interiorità permanente, caratteristica dell'Io, e portano a considerarlo come un essere da sè dotato di certe capacità. L'idea della nostra persona è un gruppo d'elementi coordinati, ma questo coordinamento è incessantemente attaccato. Durante la veglia e la ragione esso trionfa e si mantiene, come la composizione d'un organo si conserva durante la salute e la vita, disfacendo le forze contrarie. Nella follia, come nella malattia riguardo al corpo, le forze contrarie allucinanti, preponderando, vincono l'energia dell' associazione normale, fino a far credere p. e. di essere una terza persona o di esser due. L'induzione, le verificazioni di stati e di mutamenti in altri come in noi, popolano poi il mondo di anime e l'Io solitario concepisce ed afferma intorno a lui una moltitudine di esseri più o meno simili a lui. E sempre così fatte conoscenze son composte dagli stessi elementi congiunti dalla stessa legge. Si tratti d'un corpo, di noi stessi, di un altro essere animato, l'operazione si chiami percezione esterna, atto di coscienza, ricordanza, induzione, concetto puro, la nostra operazione è sempre un masso, le di cui molecole, sono sensazioni ed

immagini unite ad immagini, agglutinate in gruppi parziali che si evocano a vicenda. Una coppia si è formata con l' aggregazione di due molecole; a questa si è attaccata un altra coppia, al loro tutto un altro tutto e così di seguito, finchè si stabilisce questo gran composto che si chiama l' idea d' un individuo, di quest' albero, di me stesso, di questo cane, di Pietro o di Paolo. Ogni coppia, se è ben fatta, corrisponde ad una coppia negli avvenimenti, ed ognuna di esse, quando il primo termine è ripetuto esattamente dalla sensazione presente, à per secondo termine una previsione fondata sulla memoria. Due anelli successivi del passato, pur conservando la loro situazione reciproca, son trasportati fuori del loro collocamento primitivo, per posarsi, il primo sul presente, ed il secondo sopra un punto dell' avvenire, perchè noi verifichiamo o crediamo verificare una somiglianza perfetta tra il primo ed il nostro stato presente. Ed animale o uomo, l'essere intelligente non provvede ai suoi bisogni, non conserva la sua vita, non migliora la sua condizione, che per l' accordo esatto della sua previsione presente con l' avvenire prossimo o pure lontano. Ed a ciò basta che l'esperienza e l'abitudine abbiano accoppiato nello spirito la tal sensazione e la tal rappresentazione, come accade nei fanciulli, negli animali e nelle azioni abituali e macchinali degli adulti. Ma l'uomo riflessivo passa questi confini. In lui la legge mentale, che lega i due pensieri, è generale come la legge fisica o morale che lega i due fatti, ed egli l'osserva e vede che vale per tutti i casi presenti, passati e futuri; mediante segni, estrae, nota e lega i due termini; mediante una formola considera la loro coppia in sè; e così le coppie che compongono i nostri pensieri animali prendono un nuovo aspetto e sotto il flusso degli eventi passaggieri e complicati, noi riconosciamo il mondo delle leggi semplici e fisse. — Siccome abbiamo pensieri che corrispondono a casi ed individui particolari, abbiamo pure pensieri che corrispondono a caratteri generali. Essi diconsi idee generali. Il carattere generale costituisce l'individuo, poichè l'individuo si distingue appunto pel carattere comune ai suoi diversi momenti successivi, per le stesse attitudini ed inclinazioni, se uomo, per le stesse proprietà di resistenza, forma ec. se pietra. L'individuo è un turbine, in cui la ripetizione continua simula la permanenza, e niente è permanente se non la forma o sia il gruppo dei caratteri comuni a tutt'i suoi momenti. Vi sono poi caratteri comuni alle classi d'individui, che sono la parte uniforme e fissa dell' esistenza dispersa e successiva. Cia-

scuno di essi porta con sè come antecedente o conseguente un altro, con cui forma una coppia, che si chiama una legge. I caratteri sono più o meno generali ed astratti, ed in ragione inversa, complessi. Noi li pensiamo per via di nomi astratti fondati sulle analogie, dando lo stesso nome a percezioni o rappresentazioni, che ànno somiglianza. È così che il bambino di 15 mesi, in due o tre anni, apprende le parole principali della lingua usuale. Egli riceve le parole, ma ne crea il senso, e per far coincider questo coll'usuale, v'è bisogno di rettificazioni molte. Poi vengono le rettificazioni della scienza, che addizionando o sottraendo, fan coincidere le nostre idee generali, o sia i nomi relativi, coi caratteri generali delle cose. — Diverse sono le idee generali che riguardano il possibile, non il reale, come l'aritmetica, la geometria, la meccanica ecc., e che noi formiamo senza badare, se nella natura sianvi oggetti che ad esse corrispondono. L'unità è l'idea fondamentale dell'aritmetica, dall'aggiunzione di essa ad essa stessa sorgendo il numero. Essa è il carattere generale di poter entrare come fattore in un totale, senza riguardi a qualsiasi altro carattere, e come gli altri caratteri generali è controssegnata pria da un segno, sia pietruzza (calculus) o un dito (origine dei numeri romani), poi da nomi che vanno fino alle dieci dita della mano, e poi seguono trattando le decine, le centinaia ecc. come unità. Le cifre poi sostituiscono i nomi. Il punto ed il movimento, elementi della geometria, sono caratteri generali estratti dai corpi solidi che ànno superficie, linee, punti e movimento, benchè non tali, quali la geometria li suppone. — La costruzione reale, più complicata, non corrisponde perfettamente alla mentale, che è più semplice. L'esperienza ci fornisce i materiali necessarii per isolare le due idee elementari della meccanica, il riposo ed il movimento, la misura del movimento col tempo o sia la sua celerità, la condizione del movimento o sia la forza, e la massa, considerata come omogenea, quale una delle due misure della forza, l'altra essendo la celerità. Con questi elementi notati per via di linee, cifre e parole noi possiamo concepire un mobile in riposo, a cui non s'applichi forza; a cui si applichi una forza; a cui si applichino due o più forze, eguali o disuguali, che si dirigano sulla stessa linea o su linee diverse ec. E come in geometria, così in meccanica i fatti si conformano a queste idee generali, benchè fondate sopra elementi che non s'incontrano in natura come son concepiti. È pure per via d'isolamento di caratteri generali

esistenti, che noi supponghiamo solidi perfetti, liquidi perfetti, acqua od ossigeno puro, piombo o platino senza lega, ed è così che procediamo alle costruzioni delle idee dell'utile, del bello e del buono, cercando d'accostare, per quanto è possibile, alle nostre costruzioni mentali le cose. Son forme preparatorie alle quali possono o vogliansi trovar eguali i composti reali. — Ma i caratteri generali dell'uno o dell'altra specie si trovan sempre legati due a due. Essi formano la coppia, che si chiama legge. Pensare una legge è formare un giudizio generale legando due idee generali, o enunciare una proposizione generale. I caratteri possono esser simultanei ed il primo portar sempre il secondo, senzacchè si avveri l'inversa, o ciascuno dei due portar seco l'altra. Possono essere anche successivi ed il conseguente prodursi con l'antecedente o anche senza. Il primo si chiama causa, l'altro effetto. Causa è l'assieme delle condizioni positive e negative, date le quali, non può mancare di aver luogo il conseguente. La volontà è una causa come un'altra: la risoluzione carattere momentaneo dello spirito, è l'antecedente; la contrazione muscolare, carattere momentaneo d'uno o più organi, il conseguente. Se i caratteri legati son reali, fanno oggetto delle scienze sperimentali, ed il metodo per iscovrirne il legame è l'induttivo. Se sono di quelli che abbiam detto soltanto possibili, son materie delle scienze costruttive, ed il loro metodo è il deduttivo. L'esperienza comune fornisce la massa delle idee generali relative al prim'ordine. I fanciulli ne acquistano la massima parte da 18 mesi a 5 o 6 anni, ed i selvaggi e le persone incolte non ne ànno altre. L'esperienza riflettuta fa poi passare dalle proposizioni volgari alle scientifiche, adattando, mediante correzioni, i relativi giudizii alle cose; e ci fa credere che tutto sia sottoposto a leggi, a legami costanti. Questa è la base dell'induzione e dei suoi metodi di ricerca. Vogliamo sapere il carattere ignoto, che è legato ad altro noto? Esaminiamo ciò che accompagna costantemente il noto in casi simili; o pure paragonando casi dissimili, sottragghiamo le differenze, e scovriamo quel che resta costantemente unito al carattere noto. È il metodo delle concordanze. O pure, confrontando casi in cui v'è e non v'è il carattere noto, sottragghiamo le somiglianze e troviamo l'ignoto che accompagna il noto. È il metodo delle differenze. Il metodo delle variazioni concomitanti, composto del primo e del secondo, sostituisce quest'ultimo, ed è sovente superiore ad entrambi, perchè scovre anche la quantità del carattere ignoto. Esso consiste nel con-

frontare le variazioni delle circostanze con quelle del carattere noto considerato in gradi diversi, p. e. le diverse resistenze col vario grado di rallentamento del pendolo. Il quarto metodo di Mill, quello dei residui, si riduce al secondo ed è di poco uso. I tre primi corrispondono alle *tavole di presenza*, *d' assenza e di gradi* di Bacone. I caratteri che non possono isolarsi in natura, s'isolano con lo spirito, cercando casi diversi che l'autorizzano. Ma non sempre l' isolamento è praticabile, come in caso di movimento, il quale è quasi sempre un risultato di forze concorrenti, l' effetto delle quali non può separarsi senza distruggere il movimento stesso. In questo caso si considerano separatamente gli effetti e le singole cause, e dal totale delle cause si *deduce* il totale degli effetti. Se questo è conforme all'effetto reale, si attribuisce alla combnazione di cause da noi fabbricata. È questo il metodo stato seguito per iscovrire la legge del movimento degli astri. — Le proposizioni generali relative ad idee composte per costruzione, quali son quelle di tutte le scienze deduttive, ànno un valore assoluto, che non è quello delle proposizioni che ci fornisce l'induzione e che son certe pel mondo che è a nostra portata. Esse presentano pure la particolarità che le più generali vengono prima e tra queste gli assiomi non si dimostrano. Essi sono proposizioni *analitiche*, in cui il soggetto contiene l'attributo o in un modo visibilissimo, che rende inutile l' analisi, o in modo molto mascherato, che rende l'analisi quasi impraticabile. Ai primi appartengono gli assiomi di identità e di contraddizione. Quello di alternativa contiene già qualche cosa di latente e richiede una certa analisi, che lo riattacca a quello di contraddizione. È così degli assiomi matematici che contengon tutti idee latenti e probanti, e nei quali tutti l'esperienza degli occhi e dell'immaginazione è accompagnata da un lavoro mentale sordo che riconosce un'identità latente. Una suggestione preliminare ci conduce agli assiomi, e vi siamo mantenuti da una verificazione ulteriore. L'evidenza sensibile serve d'introduzione e di compimento all' evidenza logica ed è in grazia di questa concordanza che l'aritmetica, la geometria, ed anche l'algebra, avendo subito trovato i loro assiomi, sono state così precoci. In meccanica questa coincidenza si è trovata più tardi, perchè i suoi assiomi sembravano smentiti dall' esperienza ordinaria; ma questi stessi, gli essenziali almeno, son essi pure proposizioni analitiche, formate con la semplice analisi della combinazione mentale, in cui erano inclusi allo stato latente, e così è pure di quelli relativi alle

spazio ed al tempo infinito. I due dati son effettivamente legati, perchè il secondo è una parte del primo; e però non è vero che gli assiomi sieno proprii della forma della nostra mente, come dice Kant, e neppure è vero, che sieno senza interno legame, semplici incidenti, senza necessità interna, come sostiene Mill. Solamente essi sono proposizioni necessarie si, ma ipotetiche, e bisogna che l'esperienza intervenga a provarne l'ipotesi. Quando fra due *dati* possibili o reali vi è un terzo legato all'uno ed all'altro, provoca con la sua presenza il legame di essi fra loro. I due primi legami diconsi premesse, l' ultimo, conseguenza. Il terzo dato spiega il legame fra i due primi, è un intermediario spiegativo. Nel caso di oggetti individuali sottoposti a leggi note, l'intermediario è un carattere insito in esso, più astratto e generale di esso, comune ad esso e ad altri analoghi, è il primo termine d'una legge generale. La legge spiega il fatto. Pietro è mortale, perchè uomo. Nel caso di oggetti generali e di proprietà generali da legarsi ad essi, quando cioè si tratta non di spiegare i fatti, ma le leggi, l'intermediario è un carattere compreso nel gruppo dei caratteri, che costituiscono l'oggetto sottoposto alla legge, compreso in esso, più astratto e generale di esso. Ma l' intermediario può essere ancora una somma d'intermediarii, come in aritmetica, geometria, ed anche in storia naturale, dove, per esempio, la concordanza degli organi e delle funzioni per un effetto totale, ripetuta in ciascun organo, lega gli organi in modo, che saputone uno, si sanno tutti gli altri. E di questa somma i componenti possono essere successivi, come il potere della vibrazione sonora di propagarsi nell'ambiente e poi lungo il nervo acustico fino ai centri cerebrali, o contemporanei, come i caratteri che si uniscono per condurre la Terra sulla curva intorno al Sole; ed in questo secondo caso possono essere di specie diversa, come nel cammino della Terra la forza tangenziale, la forza centripeta e la distanza dal Sole, o della stessa specie e simili, come le unità del numero, o della stessa specie e dissimili, come gli organi degli animali. Trovato l'intermediario avviene ciò che dicesi dimostrazione mediante tre coppie, di cui la prima associa il primo dato e l' intermedio, la seconda l'intermedio ed il secondo, la terza il primo ed il secondo ed è la legge che bisognava dimostrare. Ad esse corrispondono tre proposizioni esprimenti tre coppie di idee associate come le tre leggi, nelle quali lo spirito passa dalla più comprensiva alla meno comprensiva per mezzo di quella che à una comprensione media. Nelle scienze di

costruzione, in cui sappiamo quel che contengono le combinazioni, che son opera nostra, l'intermediario si trova analizzando i termini della definizione, e continuando l'operazione finchè fa bisogno. Ogni teorema che enuncia una legge è una proposizione analitica. Quando si cerca la ragione ultima della legge, si trova che è un carattere incluso nella difinizione dei fattori o elementi primi, di cui il primo dato non è che l'assieme ed il totale. Nelle scienze sperimentali, che si riferiscono a combinazioni non nostre, la serie degl'intermediarii deve cercarsi all'induzione. Così nella spiegazione della rugiada, di questo cambiamento che accade nei vapori, quando fa freddo, è l'induzione, che ci dice, esser conseguenza del freddo il ravvicinamento delle molecole, ed in un certo grado di ravvicinamento farsi luogo ad equilibrio fra le forze attrattive e ripulsive delle molecole stesse. Ma trai composti ideali delle scienze di costruzione ed i reali di quelle d'esperienza, l'analogia è sorprendente. Nelle une e nelle altre le proprietà d' un composto più complesso son legate alla legge relativa per mezzo delle proprietà dei suoi fattori o composti più semplici; lo stesso à luogo per ciascuno di questi, e per tanto, se si cercano gli ultimi intermediarii, le ragioni ultime, gli ultimi caratteri spiegativi e dimostrativi che stabiliscono la legge, si vedranno indietreggiare sempre da composti più complessi a composti più semplici, per farsi cogliere alla fine in taluni fattori semplicissimi o elementi primi, di cui sono le proprietà. In ciascuna delle scienze sperimentali vi sono leggi generalissime che corrispondono agli assiemi; che, come questi, danno l'ultima ragione della legge stabilita e nel modo stesso, enunciando cioè la proprietà dei fattori primitivi. Tal'è nella meccanica applicata il principio, che se un corpo perde o acquista una certa quantità di movimento, la stessa quantità è acquistata o perduta da un altro. Tali sono quelli che in astronomia danno ai corpi planetarii una tendenza a muoversi uniformemente in linea retta sulla tangente dell'orbita loro e l'altra a cadere gli uni verso gli altri e verso la massa centrale, in proporzion diretta delle masse ed inversa del quadrato delle distanze. Tal'è in acustica ed in ottica l'ammissione di mezzi elastici, in cui le onde di una certa lunghezza si propagano con celerità determinata nel senso dell'impulsione primitiva o secondo una perpendicolare a questa impulsione. La differenza che finora esiste si è, che, gli assiomi essendo ottenuti per costruzione, noi possiamo salir più alto fino al principio d'identità, che è di loro comune sorgente,

mentre per trascendere le leggi fondamentali delle scienze sperimentali avremmo bisogno di altre induzioni ancora, ed è possibile, che per quanto si spingano ancora, vengan sempre ad arrestarsi innanzi ad un limite. Ma la struttura delle cose resta la stessa nelle scienze d' esperienza, come in quelle di costruzione, e tanto nelle une quanto nelle altre l'intermediario spiegativo e dimostrativo che serve di legame tra una proprietà qualunque ed un qualunque composto, è un carattere o una somma di caratteri, differenti o simili, inclusi negli elementi del composto. V'è poi un'altra differenza. Nelle scienze sperimentali si tratta non solo di spiegare le proprietà del composto con le proprietà degli elementi, ma pure l' incontro di questi elementi, le origini. Come si son formati i diversi pianeti? Come gli strati della scorza terrestre? Come le differenti rocce? Come le specie vegetali ed animali? Come le epoche successive d'una stessa società umana e i differenti tratti d'un carattere nazionale? Dalle risposte che danno gli astronomi, i geologi, i mineralogisti, i naturalisti o gli storici, una verità universale si sprigiona ed è che la quistione delle origini non è più misteriosa, che quella dei caratteri. Dato un composto, i suoi caratteri si spiegano con le proprietà dei suoi elementi riuniti. Data questa riunione, essa si spiega con questi stessi elementi e con le circostanze antecedenti. Essa non è che un effetto, come tanti altri, e, come tutti gli altri, essa à per ragione la presenza combinata d'un gruppo di condizioni fisse ed un gruppo di condizioni variabili. Per formare il pianeta, v' è stata una condizione fissa, la gravitazione delle molecole gazose trasportate intorno al nucleo centrale, ed una condizione cangiante, il raffreddamento progressivo e la conseguente condensazione graduale di queste stesse molecole. Per formare la specie, v'è stata una condizione fissa, la trasmissione d'un tipo generale più antico, e condizioni cangianti, circostanze nuove, che ànno aggiunto al tipo il carattere della specie. Per formare un'epoca storica, v'è stata una condizione fissa, la conservazione del carattere nazionale, ed una condizione cangiante, lo stato nuovo in cui la nazione si è trovata, uscendo dallo stato precedente. Nelle quistioni di origine v' è dunque un intermediario spiegativo e dimostrativo come nelle altre, con di più il fattore dell'influenza del momento storico, cioè delle circostanze e dello stato antecedente. Si può quindi conchiudere che è universale la legge, in forza della quale, data una coppia ed il suo legame, dev' esservene la ragione, l' intermediario che spieghi, dimostri e

necessiti il legame. Ed ammettiamo ciò per le leggi ancora, di cui tuttavia ci manca la spiegazione, anticipando l'esperienza futura. Nè paghi di ciò, usciamo dal nostro mondo e dalla nostra storia e dal campo della stessa esperienza possibile, avviluppando in supposizioni immense l' immensità dell'universo. E non a torto, perchè nessun'analogia ci autorizza a supporre l'assenza di ragione spiegativa in qualsiasi caso, e molte ci portano a supporla sempre. E questa supposizione è la base della stessa induzione. D'altra parte il principio della ragione spiegativa può avere il valor d'un assioma, come quello di causalità che ne dipende. Ma per farli entrambi passare dal regno ideale nel reale bisogna riscontrarli con la realtà, o indagare le condizioni dell'essere, picchiando alla porta della metafisica.

VI. Schopenhauer e la filosofia posteriore ad Hegel.

1. Arturo Schopenhauer à posto all'ordine del giorno della filosofia un problema finora trascurato dalla storia. Il suo pessimismo è una quistione ed à il suo lato filosofico; giacchè le quistioni, col nuovo campo che aprono alla discussione, implicano un ampliamento della conoscenza umana. Esso non è da confondersi col disprezzo comune dell'umanità ed è anzi congiunto ad un vivo interesse pei destini di essa ed animato da una vera passione per la verità. Schopenhauer (1788-1860) di Danzica, fu figlio del capo di una casa di commercio, e della nota romanziera Giovanna Schopenhauer. Da fanciullo fece coi suoi genitori viaggi per l'Inghilterra, la Francia, il Belgio e la Svizzera, ed ebbe parte della sua educazione presso una famiglia francese ed una inglese. Da suo padre destinato al commercio, dopo la di lui morte risolse di dedicarsi alle scienze. Fatti rapidamente gli studii preparatorii ed appreso il latino in sei mesi, si recò a 21 anno all'Università di Gottinga, dove prima si fece iscrivere alla facoltà di medicina, ma tosto passò del tutto alla filosofica. Studiò le scienze naturali per quanto potevano esserlo senza conoscenze matematiche approfondite. Nella filosofia propriamente detta diè ascolto ai consigli di Schulze, studiando prima esclusivamente Kant e Platone, e poi leggendo Spinoza ed Aristotile. Dopo due anni andò a Berlino, attiratovi dalla fama di Fichte, ma si trovò presto disilluso. Nel 1813 ebbe la laurea dottorale in Gota. Poi fu in Weimar, dove conobbe Göhte, indi in Dresda, dove in due anni fece l'opera sua principale « Il mondo come volontà e

rappresentazione ». (1819) Fu in Venezia, Roma e Napoli. Dal 1831 visse in Francoforte sul Meno, esclusivamente occupato del compimento e del perfezionamento dei suoi scritti ed ivi morì di mal di polmoni. Una certa economia ed una discreta fortuna non gli resero difficile una vita indipendente. I suoi scritti son concatenati, e la chiarezza del suo stile contrasta colla nebulosità venuta in voga da Kant in poi. Posson considerarsi come primi sviluppi dell'opera sua principale le due pubblicazioni, « Sulla volontà nella Natura » (1836), specie di filosofia naturale, ed « I due problemi fondamentali dell'Etica » (1841), che son due dissertazioni sulla libertà ed i fondamenti della morale; due volumi di piccoli scritti, sotto il titolo « Parerga e parelipomena » furono il frutto di sei anni di lavori. Furono essi, che rotto il ghiaccio del silenzio fatto intorno al suo nome, ne divulgarono la fama. Notevole in essi è la dissertazione sulla « Filosofia universitaria », dove son caratterizzati Fichte, Schelling, Hegel ed Herbart. — Negli scritti di Schopenhauer il pessimismo, sua particolarità, è innestato agli elementi razionali e mistici di Kant. Egli accetta da Kant i concetti dello spazio e del tempo, come pure quello di causalità. Ma rigetta le categorie, assorbandole in certa guisa nel concetto generale di causalità. Al suo tempo egli è stato il solo, che siasi seriamente occupato d'approfondire le idee di Kant. Ma dove si subordina a Kant, la sua filosofia non è che di second'ordine. Il meglio che ha prodotto non ha trovato aiuto, ma ostacolo nelle idee di Kant, e se avesse saputo di più emanciparsene, sarebbe meglio riuscito. Seguendo la duplicità del cammino delle idee di Kant, egli ha dato anche troppo peso all'elemento visionario. Postasi la quistione intorno a ciò che fosse l'individuo, indicò la sua risposta con la parola volontà, compendio degl'impulsi a vivere. L'analogia gli disse poi, che il mondo fosse anch'esso volontà e solo in secondo luogo rappresentazione. Ogni coscienza animale o umana è una luce, che la volontà, principio del mondo, si ha per così dire acceso nelle forme superiori della sua esistenza. E pure l'autore fa dipendere la realtà dalla rappresentazione soggettiva; or se questa non è che nell'uomo, l'uomo sarebbe dunque il centro del mondo? Oltrechè la volontà, questo principio del mondo che l'autore sottopone alla fatalità della non riuscita, ed a cui contropone la felicità del Niente, o della negazione del mondo, da conseguirsi per risoluzione della stessa volontà stanca di soffrire, non è che un'invenzione metafisica, indotta dall'insoppor-

tabilità del pensiero delle condizioni della vita qual'è. Ma è il modo pessimista appunto di considerar la vita ed il profondo sentimento di giustizia che l'accompagna, ciò che costituisce la parte veramente filosofica. È la verità con cui si annunziano i dolori della vita lungi dai soliti sofismi.

2. In quanto ad Hegel ed alla sua Scuola, quando costui morì nel 1832 lasciò un impero vasto ed incontrastato come nessun conquistatore l'ha mai lasciato. Egli avea fatto tacere tutte le voci rivali, e quella stessa del suo maestro ed emulo Schelling. Herbart solo avea potuto salvare la sua indipendenza, ma non era inteso, non essendo ancora venuto il suo tempo. Il profondo ed amaro Schopenhauer cominciava a protestare a Francoforte nella solitudine e dovea per lungo tempo sfidare l'indifferenza del pubblico. Humboldt motteggiava fra comitiva ristretta su ciò che egli chiamava la prestidigitazione dialettica di Hegel, ma fuori egli si conduceva con questa scuola come soleva con le potenze e le dava testimonianze di rispetto. In questo silenzio universale, Hegel avea tutto invaso, le università ed il mondo, la chiesa e lo Stato. Un formulario comune regnava in tutte le scuole e sembrava come se una chiesa novella fosse fondata. Ma un *credo* filosofico non ha mai avuto lunga vita. Dopo il primo momento d' intelligenza superficiale, in cui i spiriti animati da sentimenti comuni, non avendo ancora approfondito le loro idee, si accordano sulle parole, senza badare alle cose, dopo il primo sbalordimento che cagiona agli spiriti di second'ordine l'autorità dominatrice del genio, ciascuno riprende a poco a poco possesso di sè medesimo, e cerca di rendersi conto di ciò che professa. Dopo la fede viene l'interpretazione, e con l'interpretazione il prestigio dell'unità svanisce : le eresie cominciano. Questo è ciò che bentosto accadde all'Hegelianismo; si spiegarono, e da quel punto non più s'intesero. Hegel, di cui la filosofia aveva dovuto servire al Cristianesimo, s'era spiegato scarsamente od oscuramente sulle quistioni religiose, perchè avea voluto contentare la gente colta d'ogni colore e la stessa gente incolta. Ma in sostanza egli avea considerato i dogmi come fatti della coscienza, dando loro un significato filosofico, ben diverso dal mistico-filosofico di Schelling. Per lui Dio era l'essere, che in qualità di reale dovea essere anche soggetto, e che non potea perciò essere Dio senza il Mondo. Cristo per lui era un'espressione dell'umanazione di Dio in tutti gli uomini; l'immortalità era l'eternità dello spirito in generale, il giudizio finale non

altro che la storia del Mondo ed il suo stesso sistema con le sue tre parti era la Trinità. Dal 1830 intanto, la metafisica dovendo oramai o sostenere o contrastare la religione, e l'opposizione filosofica essendo divenuta religiosa, gli scolari di Hegel si divisero appunto nel modo d'interpretare il suo pensiero religioso. Tre interpretazioni differenti furono da essi date alla filosofia del maestro, l'una nel senso spiritualista e religioso ed in forma puramente teologica, l'altra nel senso naturalista e negativo, e fra le due una scuola media tentò di conservare l'idea conciliatrice del maestro e di tener la bilancia eguale fra lo spirito e la natura, ritenendo dei dogmi ciò che sembrava ragionevole. Il Teismo, il Panteismo e lo Ateismo, tali furono le tre dottrine, che si divisero il retaggio di Hegel. Queste tre divisioni della scuola con nomi presi in prestito dalla lingua della politica furon chiamate la *dritta*, il *centro* e la *sinistra*, la quale si ebbe tosto la sua *estrema sinistra.*

Queste frazioni si combattettero principalmente per via di pubblicazioni periodiche, le quali hanno spiegato una grande influenza sulla letteratura tedesca. Nel 1827, quando più inveiva lo zelo pietista del governo prussiano, ciò che fu poi la destra fondò gli « annali di scienza critica », per provare che la dottrina di Hegel, interpretata a loro modo, niente avea di pericoloso per lo stato e per la chiesa. Nel 1838 Ruge ed Echtermeyr opposero gli « annali di Halle » che furono il punto di riunione degli spiriti ricalcitranti contro ogni autorità e reazione teologica, speculativa e politica, come Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach ed altri, e che dal 1840 divennero gli « Annali tedeschi », come organo particolare dell'opposizione politica e « gli annali del presente » per l'opposizione filosofica, nel tempo appunto della reazione maggiore guidata da Eichorn, quando Bruno Bauer e Nauwerk furon deposti, Hinrics, Schwatz e Schelling ammoniti nell'atto che il Giudeo Stahl, sognatore d'un despotismo cristiano ed il non meno pazzo Leo eran portati in palma di mano. — Come affini alla destra nel fondo delle idee son da mentovarsi i così detti Pseudohegeliani, mediatori fra Hegel e Schelling, Fichte juniore, Weisse, Fischer e Branissa. Per Fichte la filosofia non fa che cercare la verità che si trova già nello spirito, e dove non giunge, deve prendere a prestanza dalla rivelazione. Gli altri anch'essi, disperando nella metafisica, ricorrono alla teologia, più o meno gnostica e manichea. La destra di Hegel si differenzia da costoro in questo, che invece di fondar la filosofia sulla

fede, cerca di dedur questa da quella. Tal' è Göschel, che raccomandava la filosofia hegeliana come cosa prettamente cristiana, ed Hinrichs, che avrebbe voluto non saper più nulla di filosofia, se questa gli avesse dovuto turbare le idee religiose. Così pure Schaller, Ermann, Gabler, che oltre la personalità di Dio, si sono inchinati innanzi a questo ed a quel dogma. — In confronto alla destra passata con armi e bagagli alla teologia, il centro si presenta diviso per la scienza e la fede. Rosenkranz, il più segnalato di questa schiera, scrittore di una psicologia, d' un sistema della scienza, di un'estetica del brutto, d'una metafisica e d' una logica e di altre opere minore, successore in Königsberga di Kant, Krug ed Herbart, pronunziò apertamente l' incompatibilità di certi dogmi con la ragione, e sopra tutto di quelli della divinità di Cristo e della di lui ascensione in Cielo; interpetrò il concepimento di Gesù per opera dello Spirito Santo, dicendo che lo Spirito Santo fosse il solo principio della vita di Gesù; sostenne la personalità di Dio, attribuendogli accanto all'immanenza una coscienza trascendente; paragonò ad un foglio di stampa corretto lo spirito che sopravvive al corpo; difese la redenzione come un « avvenimento nel tempo »; scomunicò la sinistra come Atea. Rosenkranz rappresenta il centro destro, mentre Marrienecke, il medio. Secondo lui la filosofia per mezzo della critica e della storia può fare della fede sapere. Il suo punto di vista à panteistico. La verità della natura umana è la divina. La natura umana e la divina sono inseparabili. Questa unione si è avverata in Cristo. La vita nel vero e nel buono è la vita nel regno di Dio; un'altra vita non è per questo necessaria. Batke dichiara Dio non solo impersonale ma soprappersonale, essendo Egli il Vero, il Buono, il tipo dell'uomo. Cristo non esaurisce la pienezza della umanità spirituale. Michelet, rappresentante del centro sinistro, primo storico della scuola hegeliana, e primo contraddittore franco della reazionaria teoria della rivelazione di Schelling, non riconosce altra personalità di Dio che nella coscienza dell'uomo che sà di essere in Dio, ed in questo stesso riconosce la vera infinità ed immortalità dell'uomo. Cristo è un simbolo dell' umanazione di Dio. La sinistra non adottò mezzi termini. Essa rigettò la fede e mutò la filosofia in critica della religione. Strauss che può dirsi il suo capo, tanto nella « vita di Gesù », quanto nella « dottrina della fede cristiana » condanna ogni tentativo di conciliazione tra la teologia speculativa e la filosofia teologizzante. Bruno Bauer, che co-

minciò coll'attaccare Strauss nel senso ortodosso, finì coll'attaccarlo nella sua « Critica degli Evangeli sinottici » come Ortodosso, perchè oltre le cose impossibili che avea dichiarate miti, nient'altro avea toccato negli Evangeli. Di ben altro polso è Fauerbach, (1804-1872) scolaro di Hegel, da cui egli stesso si differenzia così: Hegel à identificato la religione con la filosofia, io le distinguo, egli l'ha considerata solo nei pensiéri, io nella sua natura, egli ha riposta la natura di essa nella fede, io nell'amore ec. E parlando del suo punto di partenza dice di non aver preso a principio della sua dottrina un'astrazione come l'Io di Kante e di Fichte, l'identità assoluta di Schelling, o lo spirito assoluto di Hegel, ma l'uomo. La sua prima e più importante opera è « l'essenza del Cristianesimo » Ivi dice: La religione è la coscienza che à l'uomo della propria infinita natura, consistente nelle forze del volere, dell'amare e del pensare. Il pensiero dell'infinito è semplicemente il pensiero dell'infinità della facoltà di pensare, il sentimento dell'infinito, il sentimento dell'infinità della facoltà di sentire. Oggetto dell' impressione è l' impressione stessa; ciò che la religione e la speculazione tengono per mezzo, in realtà è l'oggetto stesso. E poichè il sentimento è l' organo essenziale della religione, l'essenza di Dio non è altro che l'essenza del sentimento: Iddio è il sentimento puro, illimitato, libero. Ciò che l'uomo intende sotto nome di Dio, è il suo proprio spirito, l'anima sua propria; Dio è l'interno rivelato, l'*Io* dell' uomo profferito. Ciò che l'uomo attribuisce a Dio è la sua propria natura, sono i suoi proprii tratti caratteristici. Dio esiste nell' uomo, e variamente secondo le opinioni varie dei popoli e dei tempi sulla natura dell'uomo e del mondo. Ciò che l'uomo venera, la bontà, la sapienza, la potenza egli lo venera in Dio, ciò che si augura, ciò che brama, egli lo venera divinamente. Anzi egli rinunzia pure a ciò che attribuisce al suo Dio; egli si fa cattivo, ignorante, per pensare Dio, come buono e saggio. Gl'Israeliti tenevano tutt'i loro istinti per comandamenti divini; i Cristiani al contrario innalzarono a rivelazioni divine i soli pensieri ed affetti buoni. Per mezzo della religione l'uomo dunque si divide in due, egli fa Dio infinito, sè stesso finito, Dio perfetto, sè stesso imperfetto, Dio santo, se stesso peccatore. Se il Dio, che la religione onora, fosse da vero un altr'essere diverso dall'essere umano, questa divisione in due non sarebbe possibile, non potendo essa verificarsi se non fra esseri, che in origine sono stati un solo. E però l'essere col quale l'uomo si sente diviso in due gli

è ingenito. Dio, pensato come essere non umano, perfetto, senza difetto, non è altro che l'intelligenza, la ragione, l'intelletto, esso non è che oggetto del pensiero; l'unità dell'intelligenza è l'unità di Dio. Questa infinita natura dell'intelligenza non à per la religione maggiore importanza, che per una scienza speciale un principio generale ond'essa comincia; essa non è il Dio della religione. Se Iddio fosse un essere essenzialmente diverso dall'uomo, come questi potrebbe trovare la consolazione, la pace in Dio? Considerato poi com'essere perfettamente morale Dio non è altro, che l'idea realizzata, la legge di moralità compiuta, la natura morale dell'uomo supposta assoluta, la natura propria dell'uomo, la di lui propria coscienza. Or come l'uomo si libera, si redime dalla separazione tra un essere morale perfetto e se stesso, dal tormento della coscienza del peccato e del niente? Col considerare l'essere divino non pure come legge, come essere d'intelligenza, ma come un essere vivente, soggettivo-umano. L'amore è il mediatore tra il Perfetto e l'Imperfetto, l'amore inoltre non può esser concepito che materialmente. Solo l'amore, che à carne e sangue, può condonare i peccati commessi dalla carne e dal sangue. E però Dio deve umanarsi per redimere l'uomo con la propra carne ed il proprio sangue dalla peccaminosità e dalla imperfezione. Questo poi non può se non un essere che sente umanamente, un essere sostanzialmente umano. Il Dio umanato non è che l'uomo divinizzato. Sull'amor di Dio si basa pure la speranza dell'esaudimento della preghiera. L'amore poi si prova soprattutto col soffrire; e però il Dio fatto uomo deve soffrire per gli uomini, — la storia della *passione* è un'opera del cuore umano, che ha in essa scritto la storia dei propri patimenti. Ma un Dio, che solo soffre e non agisce, basta all'uomo tanto poco, quanto un Dio senza cuore, un Dio che non patisce. Iddio deve in sè comprendere *tutta* la natura umana. Ed a rappresentare in Dio i vari lati dell'uomo, dovette servire la Trinità. Essa servì pure a non lasciar solo Dio, perchè un essere che sente umanamente non può star solo. Dovettero quindi essere in due, padre e figliuolo; giacchè lo spirito Santo deve la sua esistenza ad una parola, egli non è che l'amore frai due, personificato, mentre i due rappresentano l'infinito ed il finito, l'intelligenza e l'amore. E poichè l'amore non è compiuto senza l'elemento femminile, fu ammessa in Cielo, se non nella Trinità, la madre di Dio. Solo con la madre hanno un significato il padre ed il figliuolo, ed il Protestantismo non fece che la cosa a

metà, mettendo in disparte la madre, nell'atto che conservava il padre ed il figliuolo. — Le immagini di Cristo e dei Santi, che gli uomini venerano, sono anch'esse semplici immagini dell'uomo stesso, e la parola di Dio (λόγωσ) è la natura della parola umana. La dottrina dei Mistici, p. e. di Bohm, intorno alla « Natura in Dio » è un sentore della di lui natura umana. Nella personalità di Dio l'uomo glorifica la soprannaturalità, l'immortalità, l'indipendenza di personalità, a cui aspira per liberarsi dalla natura. La creazione del mondo dal niente è l'espressione dell'onnipotenza di Dio, quale grado supremo della volontà illimitata, e così pure la provvidenza, la quale, come destinata esclusivamente all'uomo, deve ad un tempo rappresentare la di lui prevalenza sul resto del mondo. Per questo l'uomo è anche lo scopo e la meta della creazione. La distinzione di Dio dalla natura non è che la distinzione dell'uomo dalla natura, da cui egli vorrebbe liberarsi. E però la creazione significa, che il mondo è un prodotto della libera volontà, per sè stesso nullo; per non aver barriera fra sè ed il suo essere perfetto, l'uomo fa piombare il mondo nel nulla, finchè Dio non ne lo trae. È l'egoismo giudaico che produsse l'idea della Creazione. — Il miracolo è il compimento del desiderio di veder la natura vinta; nasce dall'animo e reagisce sull' animo, e ciò è segnatamente vero del miracolo della risurrezione. La fede nell'immortalità dell' anima è il desiderio di ritrovare il proprio essere, ciò essendo il congiungersi con Dio, o l'andare in Cielo, in questo Dio ampliato. Se l'uomo non fosse immortale, non avrebbe bisogno di Dio. L'altra vita è semplicemente l'immagine della presente idealizzata. — Questa è la religione nella sua essenza (aspetto antropologico), non quale si considera (aspetto teologico). Sotto il secondo aspetto, nell'ipotesi d'un essere diverso dall'uomo, ed anzi a lui opposto, la religione presenta una vera contraddizione con la ragione e la moralità, la sorgente funesta del fanatismo religioso, il principio dei sacrificii umani e di tutti gli orrori e le tragedie ond'è ripiena la sua storia. Quando la religione divien teologia, la separazione di Dio dall'uomo, in principio spontanea ed innocente, diviene una differenza studiata, voluta, per fare sparire l'idea dell'idendità già penetrata nella coscienza umana. Iddio diviene un essere per sè, come se avesse un'esistenza simile a quella degli esseri che cadono sotto l'esperienza, mentre che questa sua esistenza non può essere sperimentata. Questa contraddizione si porta dietro l'Ateismo, discreditato come nemico d'ogni vincolo morale.

Ma, se la morale non esiste che a condizione dell'esistenza di Dio, non ha dunque un proprio valore. La rivelazione, che si produce a testimonianza dell'esistenza di Dio, è controposta al sapere ed al pensare degli uomini, ma pure si presenta come cosa di natura umana, perchè Dio parla all' uomo in lingua umana. L' uomo in essa esce da sè per ritornarvi dopo fatta una giravolta. Nella Bibbia, questo libro rivelato, in cui tutto dovrebbe esser d'un getto, e tutto vero e buono, si toccan con mano gli autori e le opinioni varie; essa è inoltre in contraddizione tanto con la ragione e la morale, quanto con sè stessa. Dio dev'essere universale, e non per tanto personale, individuale, e non per tanto puramente spirituale. La trinità deve avere tre persone, ma queste non debbono essere separate. Nei sacramenti, oggetti naturali ànno effetti soprannaturali. La comunione, in cui esiste un *corpo divino*, non à effetto senza fede; e senza fede, sparisce il Dio d'amore, nè altro resta che maledizione, odio e persecuzione. — Natura nell'uomo intanto è la perfezione e sua legge suprema l'amore. Indi son sante l'amicizia, il matrimonio, la proprietà ed il benessere di ciascuno. — Nell'opera posteriore « L'essenza della religione » (1845) Feuerbach fa notare che nelle religioni naturali predomina il culto della natura, nel Cristianesimo, quello dell'uomo. Il Dio della religione naturale è la natura la prima volta rozzamente umanata, il Dio dei cristiani è la natura quasi non più riconoscibile, quasi del tutto umanata. — Negli altri suoi scritti: « tesi per la riforma della filosofia » (1842) e « Principii della filosofia dell'avvenire » (1843), Feuerbach dice, che la filosofia dev'esser la conoscenza di ciò che è, e pensare le cose come sono. Essa deve riconoscere il concreto *non in abstracto*, come in Hegel, ma *in concreto*, nella realtà, elevandola al suo principio. Tutto l'essere umano, qual'è, è il principio di conoscenza della filosofia moderna. L'unità del pensiero e dell'essere à senso e verità sol quando si concepisce l'uomo come base di quest'unità. L'uomo, con la natura quale sua base, è il solo e supremo oggetto della filosofia. L'arte, la religione, la filosofia, sono manifestazioni o rivelazioni della natura veramente umana. — Tutte le simpatie di Feuerbach sono state senza dubbio per la libertà e per la solidarietà umana, ed è tanto per questo, quanto per la di lui critica radicale della religione, che il mondo ufficiale gli si è mostrato tanto freddo. La sottoscrizione fatta all'occasione della sua morte e che à avuto tanto successo anche in Inghilterra ed in America, non à trovato che tiepida accoglienza

in Germania nelle stesse classi mezzane. — La filosofia di Nees con Eisembeck è la caricatura di quella di Feuerbach. L'uomo individuo è l'assoluto. Ad essa corrisponde la filosofia pratica di Mac Stirner, che impugna « la natura umana » di Feuerbach e non ammette che l'individuo. L'individuo, egli dice, non sviluppa l'uomo, ma se stesso, non vive per realizzare idee, ma per vivere e godere; non ama gli altri se non perchè gli fa piacere; è nemico di chiunque gli contrasta il godimendo, senz'altro intervento decisivo, che della forza, e non serve mai che a sè stesso. *Quisquis sibi Deus.*

In politica intanto come in filosofia la giovane scuola professava le dottrine più radicali.

Giunse il 1848: l'estrema sinistra hegeliana divenne l'estrema sinistra rivoluzionaria; l'Ateismo ed il Socialismo si diedero la mano: si aumentò così la ripugnanza che l'Hegelianismo ispirava e la filosofia ne risentì il controcolpo. La reazione del 1850 la colpì in Germania, come in Francia. L'opinione si allontanò da essa: il silenzio si fece intorno alle Università, occupate in generale da uomini di second'ordine, dei quali non per tanto taluni erano eminenti soprattutto nella critica. Ma il silenzio e la pace non sono di questo mondo. La filosofia, vinta con la rivoluzione, contenuta nelle università, dimenticata in apparenza dal pubblico, cominciò bentosto a risvegliarsi. Nè lo spirito umano, nè l'allemagna possono fare a meno di filosofia; ma il risveglio ebbe luogo dal lato a cui meno si pensava: dal lato delle scienze naturali, appunto come in Francia. Uno dei primi sintomi di questo risveglio fu il successo inaspettato del filosofo già vecchio che da trent'anni scriveva in mezzo all'indifferenza pubblica, vogliam dire di Schopenhauer. L'originalità incontrastabile di questo scrittore, il suo stile colorito ed amaro, di nettezza non comune in Alemagna, le sue invettive acerbe contro la filosofia della scuola, la bizzarria del suo carattere misantropo e pessimista, una sorta di Ateismo fiero ed orgoglioso che ricorda quella di Obermann, le sue qualità ed i suoi difetti, convenivano abbastanza ad un epoca di stanchezza intellettuale, in cui nè la fede, nè la filosofia soddisfacevano più alcuno, la prima non guarita delle ferite fattele dal dottore Strauss, la seconda discreditata dall'abuso del formalismo scolastico. Le scuole tedesche colpite prima dalla reazione, lo erano adesso dalla filosofia libera ed individualista. Ma pare che il successo della filosofia di Schopenhauer non sia stato in Alemagna che una crisi passeggiera. Questo filosofo appar-

teneva ancora troppo al movimento che combatteva. Egli è un idealista che si riattacca evidentemente a Kant, ed anche a Fichte, e da questa parte le sue dottrine sono evidentemente antiquate. Dov'è più il tempo, in cui si poteva scrivere seriamente e far credere assiomi, come: «Io sono, perchè voglio essere?» Inoltre bisogna essere profondamente versato nei misteri della fraseologia filosofica dell'Allemagna per comprendere la differenza che può esistere fra la *volontà assoluta*, che secondo questo filosofo è l'essenza del mondo, e l'idea assoluta della scuola hegeliana. Una volontà senza coscienza ed un'Idea senza coscienza si rassomigliano molto, non essendo che l'attività istintiva ed immanente dell'essere assoluto. È in un ordine d' idee più positive che l' Allemagna dovette cercare una filosofia, e furono la fisiologia e le scienze naturali, che gliela fornirono. Durante il regno della filosofia dell'identità, le scienze s' eran tenute isolate ed in riserva, ed anzi taluni gran dotti, come Aerstedet, Oken, Burdach, Carus, ed anche Muller avean subito il prestigio dell'Idealismo. Reclami eransi nulladimeno fatti sentire in nome dell'esperienza, e Goethe stesso, dotto ad un tempo e poeta, avea ben visto il vizio del metodo speculativo e della scienza a priori. « Son già vent'anni, egli diceva, che i tedeschi producono filosofia trascendente. Una volta che se ne saranno accorti, si troveranno ben ridicoli. » Intanto l' impero della filosofia era sì grande, che essa si arrogava il dritto di trattare col più gran disprezzo le obbiezioni dell'Empirismo. Se le si rimproverava di non potere spiegare i fatti particolari, Michelet di Berlino rispondeva con orgoglio che « simili spiegazioni non erano al di sopra, ma al di sotto del sapere. » Si risponde così quando si è il più forte, ma somiglianti risposte necessariamente si pagano un giorno o l'altro. Ed è ciò che è successo in Allemagna alla filosofia della natura. « Il disfavore di questo sistema è tale, dice Buchner, che il nome di filosofia della natùra non è quasi più che un termine di disprezzo nella scienza». Le scienze naturali e positive àn preso lo scettro caduto dalle mani della filosofia idealista, ed ànno avuto alla loro volta la loro filosofia, che, bisogna dirlo, è il più puro Materialismo. Il capo ed il propagatore di questo nuovo movimento è stato Moleschott.

La scuola di Moleschott dà evidentemente la mano alla scuola di Feuerbach. Questa à reso possibile quella; ma v'è fra le due una gran differenza, esse hanno due origini diverse. La scuola di Feuerbach à un'origine hegeliana; essa è nata dalla dialettica, e quan-

tunque arrivi essa pure al materialismo, pur vi arriva per mezzo della deduzione, trasportatavi dallo svolgimento delle idee. È un materialismo astratto, accompagnato da passioni atee e politiche, alla maniera quasi di Proudhon. Il materialismo di Moleschott è al contrario fisiologico, fondato sulla scienza, sulle conoscenze positive, sull'esperienza; e la nuova scuola rassomiglia piuttosto a quella di Cabanis, di Broussais, di Littrè. Ciò che animava Feuerbach era lo spirito rivoluzionario, ciò che anima Moleschott è lo spirito positivo, lo spirito delle scienze. È in una parola l'Empirismo che prende la sua rivincita contro la frenesia della speculazione razionale a priori. Il primo libro in cui si trovano esposte le dottrine della nuova scuola è il libro di Moleschott, intitolato *la circolazione della vita*, raccolta di lettere indirizzate a Liebig sulle principali materie della filosofia: l'anima, l'immortalità, la libertà le cause finali. In questo libro Moleschott stabilisce il principio del nuovo materialismo: « Senza materia non v'è forza, senza forza non v'è materia ». Egli sostiene la tesi d'una circolazione indefinita della materia, che passerebbe incessantemente dal mondo della vita al mondo della morte, e reciprocamente, ed esalta ciò che egli chiama l'onnipotenza delle sue trasmutazioni. Questo libro fece un gran rumore in Alemagna, scosse la letargia filosofica degli spiriti; ma ciò che determinò soprattutto la discussione viva fra il Materialismo e lo Spiritualismo fu il discorso pronunziato in Gottinga nel 1854 innanzi alla riunione dei medici e naturalisti tedeschi da Rodolfo Wagner, uno dei distinti fisiologi dell'Allemagna. In questo discorso intitolato *Della creazione dell'uomo e della sostanza dell'anima* Wagner esaminò la quistione: a che si trova oggi la fisiologia secondo i suoi ultimi risultati rispetto all'ipotesi d'un'anima individuale distinta essenzialmente dal corpo? Da sua parte egli dichiara, che nei risultati della fisiologia niente lo conduce ad ammettere un'anima distinta, ma che l'ordine morale esige una tal ipotesi. In un altro scritto pubblicato affin di spiegare il suo discorso ed intitolato *Scienza e fede* egli distingue accuratamente questi due demanii e dice: « Nelle cose di fede, amo la fede semplice ed ingenua del carbonajo; in materia scientifica mi conto fra quelli che amano di dubitare il più che si può. » Questo appello alla fede del carbonajo provocò una risposta viva e mordace d'un distinto naturalista, allievo di Agassiz, Carlo Vogt, membro del partito radicale in Allemagna, esiliato in Ginevra, dov'è professore ed anche membro del Consiglio di Stato. Egli metteva in celia

questa doppia coscienza che il dotto di Gottinga cercava di procacciarsi, l'una per la scienza, l'altra per la religione, e qualificava quest'espediente di « tenuta di libri in partita doppia. » Ma non è in quest'opuscolo soltanto che Carlo Vogt diede pegno al Materialismo; ciò ebbe luogo in altri scritti ancora più scentifici ed estesi, nei suoi *quadri della vita animale*, nelle sue *lettere fisiologiche*, ed in fine in un recente lavoro, pieno di spirito e di forza: *Lezioni sull'uomo, suo posto nella creazione e nella storia della terra.* In questa polemica Vogt s'è reso celebre soprattutto pel commentario che à dato alla definizione di Cabanis: Il pensiero è una secrezione del cervello, dicendo, che il cervello fa secrezione del pensiero, come il fegato della bile ed i reni dell'urina; proposizione, che Büchner à creduto dover confutare, benchè discepolo ancor egli di Moleschott e dei più ardenti.

Il libro di lui *Forza e materia* corto e nervoso, pieno di fatti, scritto con rapidità e chiarezza, può servire a riassumere tutti gli altri, e contiene in poche pagine il succo della dottrina materialista. Il principio della nuova scuola è da lui così espresso: « Non v'è forza senza materia, non v'è materia senza forza. » La forza, secondo Moleschott, non è un Dio che dà l'impulso alla materia: una forza che stia sospesa sulla materia è una idea assurda. La forza è la proprietà della materia e n'è inseparabile. Tentate di rappresentarvi una materia senza forza, p. e. senza una forza d'attrazione o di repulsione, di coesione o di affinità: la idea stessa di materia sparisce, giacchè allora le sarebbe impossibile di essere in uno stato qualsiasi determinato. Reciprocamente, che cosa è mai una forza senza materia, l'elettricità senza particelle elettrizzate, l'attrazione senza molecole che si attirano? Può mai sostenersi, dice Vogt, che esista una facoltà secretoria indipendente dalla glandula, una facoltà contrattiva indipendente dalla fibra muscolare? Son pure astrazioni. In una parola, come ingegnosamente lo dice un dotto fisiologo di Berlino, du Bois Raymond, « la materia non è un cocchio, al quale a guisa di cavalli si attaccherebbero o si toglierebbero forze. » Ogni molecola materiale à le sue proprietà inerenti ed eterne e le porta da per tutto con sè. Una particola di ferro, dice lo stesso autore, è e resta la stessa cosa, sia che percorra l'universo nell'aerolito, o che giri sopra una via ferrata nella ruota d'una locomotiva, o che circoli nel globulo sanguigno per le tempia d'un poeta. Indi segue che l'idea d'una forza creatrice, d' una forza assoluta,

separata dalla materia, che la crea, la governa, è una pura astrazione, è una qualità occulta trasformata in essere assoluto. La materia e la forza sono inseparabili, l'una e l'altra esistono dall'eternità. Immortalità della materia, immortalità della forza, tal è il secondo principio di questa filosofia. L' immortalità della materia, da lungo tempo sospettata, è divenuta una verità positiva dopo le meravigliose scoverte della chimica. Questa scienza à dimostrato, che la stessa quantità di materia sussiste sempre, qualunque sieno le combinazioni, nelle quali entra; ed è la bilancia che ci à fatto acquistare questo gran risultato. Bruciate un pezzo di legno; la bilancia v'insegnerà che nessuna particella di materia è andata perduta, ed anzi che il peso è rimasto aumentato d'una certa quantità perduta dall' aria. In tutte le composizioni e decomposizioni chimiche v' à sempremai equazione tra gli elementi ed i prodotti e reciprocamente. La chimica dimostra inoltre, che le stesse sostanze conservano sempre le stesse proprietà. A questo modo la materia non perisce mai, è in un perpetuo movimento; è, come lo diceva Eraclito d' Efeso, un fuoco sempre vivo, un gioco che Giove gioca eternamente con sè stesso. È una circolazione incessante di materiali, di cui ogni combinazione accidentale comincia e finisce; ma i materiali si ritrovan sempre sotto una forma o sotto un'altra. « Il corpo del gran Cesare, dice Hamlet, serve ad otturare un muro.» Così niente viene dal niente, niente ritorna al niente. L'antico assioma della filosofia atomistica è dimostrato. Quel che è detto della materia si applica egualmente alla forza, essa è immortale; essa si trasforma, non perisce. « Ciò che sparisce da un lato, dice l'illustre Faraday, riapparisce necessariamente dall'altro. » Una delle più belle e splendide applicazioni di questo principio è la trasformazione del calore in movimento e reciprocamente. Collo stropicciamento si ottiene fuoco, col vapore dell'acqua si ottiene movimento. La quantità perduta dal lato del movimento si ritrova in quantità di calore; la quantità di calore perduta si ritrova in quantità di movimento. La forza si conserva come la materia ed è facile prevederlo. Da queste considerazioni si deve conchiudere, che la materia e la forza non sono state create, imperocchè ciò che non può essere annientato non può venir creato. Reciprocamente tutto ciò che comincia deve finire. E però la materia è eterna, ma essa sola è eterna: usciti dalla polvere, noi ritorneremo nella polvere. La materia non è soltanto eterna, essa è infinita. Essa è infinita in piccolezza ed in grandezza. Il microcosmo

ed il macrocosmo sono l'uno e l'altro infiniti. Qui Buchner s'incontra con Pascal. Ad ognuno qui ritorna alla mente da una parte la sfera infinita di cui è da pertutto il centro e la circonferenza in nessun sito, e dall'altra il pelliccello che contiene mondi infiniti. La nuova filosofia tedesca si distingue dal materialismo antico, ammettendo la divisibilità all'infinito. L'atomo non è che una rappresentazione dell'immaginazione. Nè l'osservazione, nè la ragione possono condurre all' atomo. Quest' idea d'una divisione infinita sbalordisce lo spirito; ma che farvi? bisogna rassegnarsi all' incomprensibile. La materia essendo eterna ed infinita, manifestamente ne segue, che le sue leggi sono universali ed immutabili. Le leggi della materia risultano dalle sue proprietà: « Le leggi sono i rapporti necessarii che derivano dalla natura delle cose. « E poichè le proprietà della materia sono eterne com'essa, le sue leggi sono immutabili. Se le sue leggi cangiassero, o la materia dovrebbe cangiar di proprietà, o dovrebbe pigliare proprietà contrarie alla sua essenza, il che è impossibile. Del resto, l'esperienza lo dimostra: le leggi della natura non ànno mai sofferto il menomo cambiamento. I miracoli non han luogo che per gl' ignoranti ed innanzi agl' ignoranti. Le orde selvagge, le popolazioni delle montagne, le classi poco illuminate, vedono i miracoli; i secoli illuminati, le grandi città, i centri civili ed increduli non ne vedono. Non v'è intervento soprannaturale, non azione accidentale e contingente d'una causa suprema. È stato detto: « I cieli non raccontano più la gloria di Dio, ma quella di Newton e di Laplace. » Büchner si accomoderebbe volentieri con questa massima. Secondo lui, a misura che la scienza del mondo è progredita, l'idea d'una forza creatrice, soprannaturale, provvidenziale e stata nei cieli ricacciati da per tutto; oggimai noi non più vediamo se non una legge meccanica, matematica, risultante dalla natura stessa della materia, e che spiega tutt'i fenomeni conformemente ai principii della geometria e della meccanica. Dal cielo passando alla terra, quà neppure v' è ombra d' intervento immediato della Divinità: la scienza tende sempre più a dimostrare, che le grandi rivoluzioni, da cui è stata agitata la superficie del globo, sono state prodotte da cause simili a quelle che noi attualmente conosciamo. In questo il tempo è il gran creatore. Giusta il principio delle azioni lente del sistema geologico di Lyell, le giornate della creazione non sono più, che le insensibili evoluzioni d' un' azione continua. Tutt'al più si potrebbe ammettere, che in certi momenti

le azioni delle forze che ci son note si sono spiegate con maggior potenza. Or ecco il gran problema: non vi è stato su questo globo un momento, nel quale una forza assolutamente nuova è apparsa, la forza della vita? Come spiegare la generazione primitiva? Tutto concorda per farci ammettere, che la vita è una semplice (1) combinazione particolare della materia, e che questa combinazione si è presentata quando le circostanze favorevoli ànno avuto luogo. La vita in fatti si manifesta sempre che queste circostanze àn luogo, e ad ogni cambiamento di mezzo corrisponde un cambiamento equivalente e proporzionato nelle forme della vita. Ad ogni strato terrestre gradualmente corrisponde un mondo vivente: agli strati più antichi , le forme più imperfette; agli strati più recenti, le forme più complicate. Allorchè il mare covriva da per tutto i continenti, non vi erano che i pesci e le piante acquatiche che potessero esistere. Il continente, a misura che si è formato, si è coverto di foreste, che hanno assorbito la massa d'acido carbonico ad esse necessario e nocivo agli animali , e l' aria è divenuta per questi ultimi propria alla respirazione. Sicchè tutto sembra indicare, che le forme organiche sono le risultanti del mezzo e delle condizioni esteriori in cui son poste. Là dove l'aria, il calore, l'umidità combinan l'attività loro , si sviluppa con una certa rapidità questo mondo di animali microscopici che si chiamano infusorii. È ciò potrebb'essere sia per generazione spontanea , sia pure che i germi degli esseri viventi, esistenti ab eterno, avessero atteso la produzione delle circostanze favorevoli per svilupparsi. Tutte le forme organiche nascono le une dalle altre per via di modificazioni insensibili: di fatti il germe di tutte le specie si rassomiglia, e l'animale a misura che si sviluppa passa per tutte le forme inferiori del regno animale, o almeno rappresenta nei diversi gradi del suo sviluppamento i tipi principali della serie. Gli animali fossili sembrano non esser altro che gli embrioni degli animali attuali ; cosa che Agassiz à dimostrato pei pesci e crede per tutte le altre classi di animali. Non vi sono cause finali, non v'è disegno nella natura. Si pretende che nella natura tutto sia fatto ad uso dell'uomo! Ed a che servono gli animali nocivi? A che serve la malattia ed il treno dei mali fisici in generale? Conseguenza del peccato! Ma la malattia è antica, quanto la vita organica: la paleontologia ci mostra ossa d'animali cangiate dalla malattia. I colori dei fiori son fatti per dilettar gli occhi! Ma

(1) È l'assunto della chimica sintetica.

quanti fiori si sono aperti, senza che l'occhio umano li abbia mai visti! Si parla tanto dell'utilità degli organi e della loro appropriazione ad un fine! Ma l'anatomia comparata ci fa conoscere un gran numero di organi inutili e rudimentarii, che, utili per una specie, sono affatto inutili in altra specie: p. e. le mammelle rudimentarie dell'uomo, i denti della balena ec. Vi sono gli animali ermafroditi, che possedono gli organi dei due sessi e non possono intanto fecondarsi da sè. A che serve questa complicazione? E che dire delle mostruosità? Vi sono animali perfettamente conformati, che nascono senza testa e di cui la vita è quindi impossibile. Non è assurdo che la natura si dia la pena di compiere somiglianti forme, che sono perfettamente inutili? S' invoca la *vis medicatrix*! Ma se la natura si medica da se, perchè esistono i medici? E quante volte nelle malattie, nelle ferite non vedon essi la natura agire in senso contrario e mettere in pericolo la vita dell' infermo? Perchè, dice Littrè, la natura non ci avverte, quando ingoiamo un veleno? Perchè non lo rigetta? Perchè l' introduce nella circolazione, come se fosse un alimento utile? E perchè quando il veleno è assorbito, determina convulsioni, che non servono affatto all'infermo e che lo portan via? La conformità allo scopo non è un'intenzione, ma il risultato di certe cause naturali, che ànno accidentalmente menato alle diverse appropriazioni. L'incontro fatale ed accidentale degli elementi e delle forze della materia à dovuto dar nascimento a forme innumerevoli, le quali àn dovuto mutuamente limitarsi, e reciprocamente corrispondersi, come se fossero state fatte le une per le altre. Di esse quelle soltanto son sopravissute, che si sono in un modo qualsiasi appropriate alle condizioni del mezzo, disparendo le altre. A ciò corrisponde il sistema di Darwin dell' elezione naturale e della lotta universale per la conservazione e l' impero. Dopo la forza attiva della natura, vien la volta di quella che si dice anima. L'anima non è che una semplice funzione dell'organizzazione. Non è dubbio, che il cervello sia l'organo del pensiero, e che l'uno sia sempre proporzionato all' altro. La grandezza dell' intelligenza è in rapporto con la grandezza, la forma, la composizione chimica del cervello. Gli animali che non àn cervello, o che ne ànno solo i rudimenti son posti nel più basso gradino della scala intellettuale. Se vi sono animali che sembrano avere un cervello più grande che l'uomo, deve attribuirsi allo sviluppo delle parti che presiedono alle funzioni di relazione e di sensazione, mentre quelle che presiedono

alle funzioni del pensiero sono più piccole. Nelle anfrattuosità o circonvoluzioni del cervello si son pure trovate le cause della diversità delle intelligenze. Il professore Huschke à dimostrato che l'intelligenza delle razze animali è in proporzione al numero delle sinuosità cerebrali. Il cervello di Beethoven, secondo Wagner che l'à dissecato, presentava più profonde e numerose anfrattuosità, che i cervelli ordinarii. Le strie del cervello, visibili appena nel fanciullo, aumentano nell'adulto, e l'attività intellettuale aumenta con esse. Le osservazioni sulla demenza, sull'idiotismo e la follia confermano questi dati. Secondo il dottore Parchappe, il peso del cervello diminuisce in ragione del grado più o meno forte della demenza. Il Cretinismo provviene sempre da una deformazione del cervello. La maggioranza dei medici conviene nell' opinione, che nella massima parte dei casi di follia, si trovano alterazioni morbide nel cervello; e se non sempre si posson verificare, ciò deve senz' altro riferirsi all'imperfezione dei mezzi anatomici. Simili osservazioni offre il confronto delle razze umane: qual differenza fra il cranio d'un negro e quello nobile e sviluppato della razza europea! Lo sviluppo e l'esercizio dell'intelligenza sviluppa il cervello, come l'esercizio del giostratore sviluppa i muscoli. Se si paragonano i cranii moderni con gli antichi, è indubitato che il cranio dell' Europeo è ingrandito di volume. Più il tipo è antico, e più il cranio è sviluppato nella parte occipitale ed è piatto nella parte frontale. I cappellai sanno per esperienza che le classi colte àn bisogno di cappelli più grandi, che le classi del popolo basso. La composizione chimica del cervello è meno semplice di quel che si crede, incontrandovisi sostanze complesse che in nessun altro luogo s' incontrano, come la cerebrina ec. La parte del fosforo è tanto importante, che Moleschott à potuto dire : « Senza fosforo, non v'è pensiero. » Il pensiero non è una secrezione, ma l'azione del cervello. Esso è la risultante di tutte le forze riunite del cervello, riferibile forse all'elettricità nervosa. È, secondo Moleschott, il movimento della materia.

Nelle *conferenze sulla teoria Darwiniana* Büchner dopo d'aver fatto l'esposizione e la critica di questa teoria, fa il bilancio delle conoscenze e dei fatti che il materialismo scientifico tiene a sua disposizione. Darwin, egli dice, à fatto per la scienza degli organismi ciò che Lyell per la geologia. Entrambi àn bandito l'imprevisto, il subitaneo, il soprannaturale per sostituirvi il principio dello sviluppo graduale sotto l'impero delle forze naturali, delle quali l'azione

dura ancora, e che noi conosciamo. Darwin dopo venti anni di lavori costanti è giunto a provare, che tutti gli organismi, antichi e recenti, derivano da una mezza dozzina al più di forme tipiche vegetali ed animali e che in somma non si trovano come punto di partenza che talune forme inferiori, talune cellule primordiali. Gli organismi son d'altronde impegnati in una evoluzione incessante di trasformazioni, retta da una legge immutabile. La concorrenza ed il difetto delle condizioni esteriori della vita limitano la fecondità infinita dei vegetali e degli animali e determinano una lotta continua per l'esistenza con gli esseri rivali e con le forze brutali della natura. In questa lotta le proprietà vantaggiose spiegate dagl'individui producono modificazioni che si fissano con la trasmissione ereditaria e son causa delle varietà delle specie. Nella critica Büchner completa la teoria di Darwin col riportare tutti gli organismi alla cellula, con la teoria della generazione spontanea, e coll'ammettere l'influenza delle cause esterne sulle modificazioni e sulla stessa alterazione della generazione (generazione eterogenica): nell'atto stesso fa rilevare l' argomento che questa teoria presta per combattere le cause finali (segnatamente in quanto si fondano sugl'istinti, considerati come un effetto della selezione naturale;) l' applicabilità di essa all'origine, formazione e posto dell'uomo nel mondo ed i rapporti della stessa con la teoria del progresso e con la filosofia materialista, di cui, conchiudendo, fa una storia sommaria, dando in questi termini conto del *materialismo del 19° secolo.* « È l'Allemagna che cammina innanzi questa volta. Si può dire che siavi stata quasi una distribuzione di parti in fatto di materialismo trai quattro grandi paesi dell'intelligenza, Italia, Inghilterra, Francia ed Allemagna. Nel 16° secolo è l'Italia che sta a capo del movimento, nel 17° l' Inghilterra, nel 18° la Francia, nel 19° l' Allemagna. Dei quattro l'Allemagna è stato il personaggio più lento, ma il più riflessivo e profondo ancora. Essa non si è gettata nelle braccia del materialismo, se non quando le scienze positive gli àn dato una base, che prima gli mancava. Il materialismo precedente è stato piuttosto il frutto della speculazione e della deduzione, che dell'Empirismo e dell'induzione. Oggi non è più la stessa cosa: il materialismo dispone d'una somma di conoscenze e di fatti che altra volta non avea, ed à in riserva una serie di principii inattaccabili, che rappresentano nella loro chiarezza e perfezione le conquiste definitive della scienza. Tali sono p. e. l'indestruttibilità della materia o

degli atomi, la conservazione della forza, l'inseparabilità della forza e della materia, la conoscenza più precisa degli scambii della materia, l'infinità dell'universo astronomico, l'immutabilità delle leggi di natura e l'identità delle sostanze e delle forze in tutta l' estensione dello spazio visibile, la teoria delle cellule e la storia naturale della terra e del mondo organico, l'unità intima di tutt' i fenomeni organici ed inorganici, le scoverte sull' età, i tempi primitivi e l'origine del genere umano, l'indicazione fisiologica certa che il cervello è l' organo dell' anima, il principio vitale, l' idea delle cause finali e tutte le forze mistiche bandite dalla scienza della natura, la definizione precisa dell'idea d'istinto, e la prova, che la differenza tra l'anima dell' uomo e quella degli animali non è fondamentale, riguardando solo il grado di sviluppamento ec. ec. Il materialismo presente è meno un sistema, che un concepimento filosofico realista dell'esistenza, il quale si propone anzitutto la ricerca dell'unità di principii nel mondo della natura e dello spirito e che mira a dimostrare da per tutto una dipendenza regolare e naturale fra tutti i fenomeni dell' universo. La designazione di questa tendenza generale con la parola in uso « Materialismo » è inesatta ed almeno troppo ristretta. Il Materialismo attuale, riguardando la forza e la materia come inseparabili, anzi come la stessa cosa, non è più al caso di dare importanza esclusiva, od anche semplice preponderante alla materia. Per pigliare dalla lingua dell'arte un termine che caratterizzasse bene il metodo, bisognerebbe chiamarlo *realismo*. Questo realismo, non che tendere a sopprimer la filosofia, vuole anzi farne l'anima di tutta la scienza umana, a patto però che non sia più una scienza a parte, la quale attinga da se stessa i suoi principii ed i suoi risultati, ma che formi come un foco comune, in cui le risultanze di tutte le altre scienze convengano per sottostare ad un'elaborazione comune. Se nella nostra vecchia Europa, che corre ogni giorno più per la china del Cesarismo, del Militarismo e della cura dominante degl' interessi materiali di danaro o di potere un rinascimento intellettuale o una rinnovazione filosofica è ancora possibile, non può avvenire che pel concepimento realista del mondo ».

Nel libro posteriore *L' uomo secondo la scienza*, Büchner, ripigliando a trattare particolarmente la quistione dell' origine e del posto dell'uomo nel mondo nel passato e nell' avvenire, riferisce la di lui origine a trasformazione d'un genere di scimmia estinto, avvenuta forse al tempo della seconda suddivisione del periodo terziario

in un continente sommerso, o nell'Asia meridionale, o nell'Africa occidentale, ed occupandosi del di lui avvenire dice quel che dovrà diventare la lotta per l'esistenza, che di animale divenuta sociale si è trasformata in una concorrenza, in una rivalità fra gl'individui ed i popoli per ottenere i beni terrestri, ben più penosa della lotta animalesca, perchè sentita, segnatamente quando, come nello stato presente, la coscienza del bene o del meglio è in contraddizione coll'organizzazione esistente. Come questa lotta può essere alleggerita e resa utile per l'individuo e la collettività? In generale col fare che l'uomo diventi veramente uomo, sostituendo all'animalità ed al potere della natura le proprie decisioni libere e ragionate, e soprattutto coll'esercitar la lotta non per proprio conto, ma per la umanità, nell'intento d'affrancarla sempre più dal giogo delle forze naturali. In particolare col fare che lo Stato abbia in mira la prosperità maggiore per tutti con una forma, che assicuri il bene e la conservazione dell'assieme e l'indipendenza maggiore possibile degl'individui e dei comuni: che i popoli non rivaleggino se non di sforzi per trionfare degli ostacoli, che si oppongono al benessere dell'umanità: che l'affrancamento sociale completi il politico, e finchè non può consistere nell'organizzazione del lavoro, la quale cosa è secondo il fine della società, non è incompatibile con la libertà individuale e potrebbe avere effetto in seguito d'un'educazione opportuna, che assicuri almeno nel miglior modo il pareggiamento delle condizioni della lotta: che l'educazione sia pubblica, generale, uniforme, corrispondente alle esigenze della scienza, e si estenda al fisico: che la donna venghi eguagliata all'uomo nei suoi dritti, il matrimonio sia libero anche pel proletario e si possa disciogliere: che la morale renda umano e ragionevole l'egoismo, conciliandolo con l'interesse generale: che la religione non s'insegni se non storicamente e chi ha il gusto di seguirne qualcuna ne paghi il culto: che la filosofia elevi l'uomo all'ideale umano, lungi da qualsiasi metafisica.

Häckèl dopo Vogt e Büchner à trattato in particolare dell'origine dell'uomo. Copernico, egli dice, ha rovesciato il sistema, che poneva la terra al centro dell'Universo, Lamark e Darwin ànno rovesciato quello che collocava l'uomo al centro della vita terrestre. Goethe, Lamark, Oken, Geoffroy-Saint-Hilaire avevano già sostenuto la comune origine delle forme animali affini: Darwin à risvegliato ed applicato più estesamente questa teoria, l'ha rinfiancata con ogni sorta

di prove scientifiche zoologiche e botaniche , e l' à basata (ciò che gli è particolare) sulle qualità vitali dell'*eredità* e dell'*adattamento* alle circostanze, l' una relativa alla funzione della propagazione, l' altra a quella della nutrizione e che dà luogo al *combattimento* per le condizioni dell'esistenza. Questa teoria sostiene, che la somiglianza d' organizzazione delle piante e degli animali sia come il loro albero genealogico, e che la loro classificazione in specie, generi, famiglie, ordini, classi, tipi, sia la loro discendenza. Secondo essa tutte le piante e gli animali sono i discendenti, trasformati secondo le circostanze, di una o poche forme sommamente semplici. Questa legge detta di discendenza è confermata dalla formazione di nuove specie che ottiene l'arte tanto nel regno vegetale, quanto nell' animale, ed è la sola che spieghi tutt'i fenomeni della vita organica, somiglianze di costruzione, distribuzione geografica e topografica, sviluppo individuale, sviluppo storico presentato dalla paleonologia, somiglianza tra lo sviluppo individuale e paleontologico degli organismi; e però può ritenersi come una legge universale d'induzione. Essa non può non applicarsi all' uomo per deduzione, o sia procedendo dal generale al particolare, ed il modo d' applicarla è il confronto delle strutture e della storia dello sviluppo. L'uome è dei poppanti disco-placentali e tra gli ordini di questa famiglia si accosta più alla scimmia Catarrina ; la storia del rispettivo sviluppo non fa apparir differenze fra l' uno e l' altra se non poco tempo prima della nascita. Questa stessa storia è inoltre la ripetizione della storia dello sviluppo di tutti gli ordini dei vertebrati, quale risulta dalla paleontologia, pesci ed anfibii dell'epoca primaria, rettili, uccelli e mammiferi dell'epoca secondaria, e mammiferi disco-placentali della fine della seconda e della terza. La qual cosa convalida la deduzione , e stabilisce l' ordine di discendenza dell'uomo frai vertebrati. Risalendo poi, l'uovo umano, che è una semplice cellula moltiplicantesi, ci porta agli amfioxi, ai tunicati e finalmente agl'infusorii, di cui gli antenati debbono considerarsi come cellule semplici. L'anatomia comparata dunque, l' embriogenia e la paleontologia autorizzano a trarre le seguenti conclusioni.

Un ramo ignoto e da lungo tempo estinto delle scimmie catarrine à dovuto esser quello , che trasformato è divenuto lo stipite del genere umano. E benchè le scimmie petrificate non ci ànno finadesso rivelato nè il luogo nè il tempo dell'avvenimento, le probabilità sono, in quanto al luogo, in favor dell' Asia meridionale,

che indizii numerosi accennano come patria comune delle diverse razze umane, e forse più in favore del continente sprofondato al Sud, detto Lemuria, come culla primitiva del genere umano; mentre in quanto al tempo le probabilità sono per l'età miocena o piocena dell'epoca terziaria. In grosso poi per ciò che riguarda gli antecessori precedenti del genere umano, essi possono dividersi in due gruppi, l'uno di vertebrati, l'altro di non vertebrati, dalla trasformazione de'quali sono usciti i vertebrati, e che l'autore chiama Prochordati. Questa catena che costituirebbe la serie degli antenati dell'uomo è presentata così.

Procordati.

1. grado. Mòneri, organismi della costituzione più semplice che possa immaginarsi, formati, come gli ancora viventi Protomoebi, Protogeni, Batibii ecc. d'un pezzetto informe di glutine primitivo vivente o Protoplasma; i primi Mòneri, da cui si sono in seguito sviluppate cellule, non àn potuto sorgere che da una generazione primitiva dovuta a combinazioni inorganiche.

2. grado. Amoebe, organismi formati d'una semplice cellula, cioè d'un pezzo informe di Protoplasma vivente e d'un nucleo ivi rinchiuso, probabilmente non molto diverse dalle Amoebe attuali, nello stesso modo che l'uovo umano in sostanza non è diverso da uno amoeba chiusa in una capsula.

3. grado. Sinamoebe, o semplici unioni di amoebe, formate d'un mucchio di semplici cellule uniformi, somiglianti alla labirintulee presenti, o alla palla di cellule a forma di mora dell'uovo solcato.

4. grado. Serpentelli corruscanti o planulate, simili alla larva corruscante o Planula dell'Amfioro e di parecchi animali non vertebrati; corpi bistondi di più cellule, con superficie coverta da peli corruscanti e vibranti.

5. grado. Infusorii, sviluppati dalle planulate del 4. grado con la formazione d'una bocca e d'uno sbozzo intestinale.

6. grado. Turbellarii o almeno ignoti vermi inferiori di costituzione assai semplice, sviluppatisi dagl'infusorii e simili ai turbellarii.

7. grado. Scoleci, vermi che costituirono un passaggio dal settimo all'ottavo grado.

8. grado. Vermi a sacco o Imateghe, simili alle ascidie, e che svilupparono lo sbozzo di midolla spinale e di corda dorsale, che queste ànno.

Vertebrati.

9. grado. Acranii, vertebrati senza capo, cranio e cervello, senza cuore centralizzato, senza mascelle, senza gambe, simile al presente amfioro.

10. grado. Monorrine, vertebrati con capo, cranio e cervello e cuore centralizzato; senza sistema simpatico di nervi, senza mascelle; con un sol buco al naso; simili alle attuali mirinoidi e lamprede.

11. grado. Pesci primitivi o selachii, simili agli squali presenti, con vescichetta natatoria, doppio naso, due paia di gambe (pinne) e mascelle.

12. grado. Dipneusti, vertebrati trai pesci e gli anfibii, con mascelle e polmoni, simili agli attuali lepidosiri e Protopteri.

13. grado. Sozobranchie, amfibii con branchie permanenti, simili al Proteo della grotta di Adelsberg.

14. grado. Sozure, amfibii con branchie passeggiere, ma con coda permanente, simili ai tritoni ed alle salamandre.

15. grado. Protamnii, forme medie tra la salamandra e la lucertola, che con la perdita delle branchie e la formazione dell'amnio divennero le forme primitive delle tre classi superiori dei vertebrati, dette amniote.

16. grado. Promammali, stipite della classe dei poppanti, simile all'ornitorinco ed all'Echidna, con cloaca ed osso marsupiale, ma senza placenta.

17. grado. Marsupiali, simili al Congurù ed al filandro, con osso marsupiale, senza cloaca e placenta.

18. grado. Mezze scimmie o prosimie, simili ai lori ed ai maki, con osso marsupiale, senza cloaca e placenta.

19. grado. Scimmie con coda, trentadue denti, naso affilato, simili al Gamnopiteco.

20. grado. Scimmia-uomo o antropoide, con naso affilato, senza borse alle guance e senza coda, simile all'Orang, allo Scimpanse, al Gorilla.

21. grado. Uomo-scimmia o uomo primitivo, simile alle infime razze umane viventi (Papuas, Ottentotti, Australiani ecc.) ma tuttavia senza possesso della lingua umana.

22. grado. Uomo che colla formazione della lingua e con lo sviluppo cerebrale congiuntovi si è sollevato di sopra agli uomini primitivi dei gradi precedenti.

Per ciò che si appartiene alle varie specie di uomini, non ostante l'anatomia e l'etnografia comparata, l'archeologia (lo studio comparato delle lingue non rileva, perchè gli uomini si divisero, quando non parlavano ancora) le opinioni son diverse, principalmente secondo la varietà di apprezzamento dei caratteri. Blumenbach distingue cinque razze la bianca o caucasea, la gialla o mongola, la rossa o americana, la bruna o malese, la nera o africana. Prichard ne aggiunse tre, staccando gli ottentotti dai Neri, ed i Papuas e gli Australiani dalla bruna, non solo pel colore e per la forma dei capelli, lanuti e ricciolisci, ma pure per quella del cranio, che è compressa ai fianchi o d'avanti indietro, o stà fra le due. Häckel suppone una specie primigenia non più esistente, di testa oblunga, denti obliqui, capelli lanuti, e colore bruniccio, vicina ai Papuas ed agli Ottentotti, dalla quale le altre specie sarebbero derivate, e con questa e gli Eskimos, che aggiunge alle otto di Prichard, ammette dieci specie. Dall'Asia meridionale o da Lemuria, o anche dall'Africa Orientale, le varie specie si sarebbero diramate, quelle dai capelli lanuti verso l'Ovest (in Africa) e verso l'Est (Nuova Guinea), e quelle dai capelli lisci verso il Nord (Asia, Australia). Queste specie sarebbero: i Papuas, vicinissimi alla specie primigenia, gli Ottentotti, i Negri, tutti con capelli lanuti, gli Australiani, i Polinesii o Malesi, i Mongoli, gli uomini polari, gli americani ed i bianchi o mediterranei, divisi in Caucasei, Baschi, Semiti ed Indogermanici. Questi ultimi devono la loro prevalenza alla *selezione naturale* o alle favorevoli circostanze di sviluppo, che come sono il fattore delle specie, lo sono pure del progresso umano e della « storia del mondo. » Delle altre specie i Papuas, gli Ottentotti, gli Australiani e gli Americani sono in via di sparire dalla faccia della terra. Al contrario la razza Etiopica (Negri), la razza artica (polare), la malese della Sundanesia e la Mongola resisteranno a lungo nella *lotta per l'esistenza*, perchè meglio adatti che la razza mediterranea ai rispettivi climi.

Degni di nota in questo singolare movimento filosofico sono ancora: Spietz, che nella sua Fisiologia del sistema nervoso e nella sua dissertazione sulle condizioni corporee dell'attività dell'anima à esposto una dottrina materialista, in modo strano combinata con la fede nella rivelazione; Eduardo Lowenthal che nell'opera: il sistema e la storia del naturalismo, rimprovera a Moleschott e Bûchner di essere materialisti eccletici per l'unione della materia e della forza, per lui non essendo quest'ultima che un risultamento dell'aggrega-

zione; e Czolbe, il quale però è piuttosto sensualista, che materialista, come appare dalla sua *Nuova esposizione del sensualismo.* A tutta la scuola è comune l'abbandono del metodo psicologico o metafisico stato fin'agli ultimi tempi in uso in Allemagna, in Francia ed in Inghilterra.

Ma se il materialismo ha suscitato in Allemagna una scuola feconda e potente, bisogna riconoscere che lo spiritualismo à elevato da sua parte proteste numerose ed importanti. È nella filosofia propriamente detta che lo Spiritualismo si è reclutato; esso ha non per tanto ritrovato fra' dotti ancora difensori abili. Gli avanzi della destra hegeliana, capitanati da Fichte figlio, ha formato una scuola spiritualista di carattere abbastanza pronunziato. Nell' *Antropologia* Fichte sostiene un'anima non corporale, benchè sembri ammettere con Leibnitz, che l'anima non stà mai senza un corpo, ma lo scritto col quale entra nella mischia presente è quello sulla *quistione* dell'anima, oltre la rivista di filosofia e di critica da lui fondata con Ulrici e Wirth in Halle, dove la nuova dottrina materialista è esposta e combattuta con molta forza in molti articoli di Zeising. Ulrici à pure esposto le idee spiritualiste sotto il punto di vista religioso nel suo bel libro *Dio e Natura.* Lo Spiritualismo à trovato adepti anche nella scuola di Herbart, di cui principale rappresentante è ora Drobisch. Alla stessa dottrina possono riattaccarsi, benchè non mischiati nella quistione pendente, Ritter, lo storico della filosofia, e Trendlenbourg, de' più acuti avversarii della filosofia hegeliana, e di cui le *Ricerche logiche* sono un libro de'più notevoli, che dì presente ha prodotto l'Allemagna. Trai filosofi che àn soprattutto attaccato direttamente, Moleschott, Büchner e Vogt, bisogna nominare: Julius Schaller, autore del *Corpo ed anima* e della *Vita spirituale dell' uomo*, Drossbach (l'essenza dell' immortalità individuale), Michelis (il Materialismo eretto a fede del carbonajo), Schellwein (la critica del Materialismo), Tittman, Fischer ecc. Tra quelli che àn trattato la quistione dal punto di vista delle scienze positive merita posto distinto l' eminente fisiologo Lotze, che in due celebre opere, *La psicologia medica* ed *Il Microcosmo*, ritorna al dualismo Cartesiano, e mentre da un lato pare che riferisca le leggi della vita alle leggi fisiche, chimiche e meccaniche, separa dall'altro il pensiero dal corpo ed accorda il potere legislativo all' anima, l' esecutivo al corpo. In quanto alla spiegazione della materia, Lotze adotta l'ipotesi monadologica di Leibnitz e di Herbart, tentando di metterla a livello della scienza contemporanea.

Teista è pure Odo Pfeiderer che tutti passa a rassegna i sistemi nella sua « Natura e storia della religione ». La religiosità, egli dice, e l'appagamento dell'istinto fondamentale umano, che tende a completare l'*Io* finito coll'*Io* infinito; è la conciliazione tra infinità e finità, tra libertà e dipendenza. Il sapere e l'agire morale non vengono che in seconda linea. La religiosità quindi non si confonde col sapere nè con la morale, e può coesistere coi varii modi successivi di concepire il mondo e l'umanità. La morale deve avere un principio materiale proprio, ma nulla può supplire il principio formale di essa consistente nel rapporto con Dio, niente può meglio assicurarne l'efficacia. Dio è il fondamento dell'esistenza, l'intelligenza ordinatrice del movimento e delle forze, l'autore delle disposizioni morali esistenti nell'uomo, e la coscienza che l'uomo ha di Lui è la prova maggiore della sua esistenza. Che un mondo ideale sia preesistito al reale in conseguenza dello specchiarsi della volontà divina nell'intelligenza divina, è un presupposto, che l'ordine del mondo, considerato come tutto, impone. Ma come le idee divine diventino forze effettive, non è dato a mente umana concepire. Non può ammettersi un principio della creazione, che supporrebbe in Dio un tempo di riposo, che è morte, e così neppure una fine di essa. Le forze elementari in azione sono sotto la potenza armonizzante dell'intelligenza e della volontà divina, immanente nel mondo finito e trascendente nel mondo ideale. I progressi nella natura e nella storia sono creazioni successive subordinate al fatto del finito. Scopo della creazione è la comunanza d'amore delle creature spirituali fra loro e col creatore, che è il regno di Dio; ma questo scopo è infinito. Qualunque sia l'origine dell'uomo, esso non può essere il prodotto di causa priva di ragione. La discendenza da una coppia non è necessaria a fondare l'unità umana, che è spirituale, e deve cercarsi nell'avvenire più che nel passato. Lo stato primitivo non à potuto essere che stato d'immaturità, di minoretà, nel quale, accanto a buone disposizioni, si è trovata pure la potenza del male, la voglia egoista, ed in condizione di prevalenza, come sempre che mancano l'educazione ed un ordine sociale. La volontà umana originaria è volontà naturale, egoista, diretta cioè a conservare, appagare e far valere esclusivamente ed assolutamente il proprio individuo, si mostra di preferenza come voglia sensuale, perchè l'individuo apparisce appunto qual esistenza sensuale, e cerca d'imporsi agli altri come sola legittima, come potenza dominante; onde il male, ogget-

gettivo soltanto, finchè non si sveglia con la coscienza morale la coscienza della colpa, e con essa la credenza in uno stato antecedente d'innocenza, che non fu se non stato d'assenza di coscienza morale. Iddio avendo voluto creature libere, ha dovuto ammettere nel suo piano il male, quale presupposto necessario del merito da acquistarsi dalla creatura, e la redenzione non è una ripezzatura, ma la meta fin dal principio prefissa. La natura del pensiero e del volere umano stabilisce l'indipendenza dell'animo dal corpo, il disaccordo del soggetto e dell'oggetto e del soggetto con se stesso autorizza a postulare una continuazione oltramondana della vita, ed il rapporto con Dio ne indica la natura.

Seguace di Schelling è al contrario Hartmann che di recente ha fatto rumore con la sua teoria dell' inconsciente di cui diamo le idee principali. L'inconsciente è la volontà d' una rappresentazione inconsciente e s'incontra nella natura, come nello spirito. La volontà e la rappresentazione si trovano in gradi varii presso gli uomini e gli animali. Vi sono volontà spinali e ganglionari, distinte dalla volontà cerebrale, delle quali il cervello non à coscienza. Ogni movimento volontario suppone una rappresentazione inconsciente della posizione delle estremità nervose corrispondenti. Nell' istinto v'è una volontà consciente del mezzo per uno scopo che pur si vuole ma di cui non si ha coscienza. I movimenti riflessi sono le azioni istintive dei centri nervosi inferiori. La potenza riparatrice dell'organismo attesta egualmente l' azione dell' intelligenza inconsciente. Nell'influenza dello spirito consciente sulle funzioni organiche, nell'attenzione e nel magnetismo animale, la volontà consciente agisce per mezzo d'una volontà inconsciente. La saggezza dell'attività plastica, che prepara gli organi per le funzioni future, presenta la stessa chiaroveggenza dello spirito inconsciente che l' istinto. — Lo spirito inconsciente si trova nella paura della morte, nel pudore, nel disgusto, nello spirito d'imitazione; nella pietà, nella simpatia, nella riconoscenza; nell'istinto materno ed educativo; nell'amore. La volontà inconsciente si trova in ogni sentimento, che non può riferirsi a volontà cosciente, e la rappresentazione inconsciente è il vago che l' accompagna sempre. Il modo vario come i motivi agiscono sulla volontà, cosa che costituisce il carattere, sta pure nell'inconsciente. E nell'inconsciente si fonda l'apprezzamento estetico delle sensazioni e l'ispirazione dell'artista. La ragione inconsciente si rivela nel linguaggio, che il genio e l'istinto collettivo àn creato. Nell'atto stesso

del pensiero s'incontra l'elemento inconsciente. È una facoltà inconsciente che fornisce all'uomo di spirito le idee opportune. L'astrazione e la nozione di eguaglianza, d'identità che la stessa implica, è una specie di divinazione. È lo stesso del rapporto di causalità, di cui certo nè i fanciulli, nè gli animali si rendono ragione, e di tutte le nozioni dette a priori, che son certamente prodotte dallo spirito, ma son *date* alla coscienza, come le reminiscenze platoniche. L'induzione del senso comune, che fornisce le proposizioni generali al ragionamento, come altrimenti procede se non per istinto? I salti coi quali ragionando si va alla conclusione son dovuti all'intuizione che è inconsciente. Il movimento dello spirito è sempre inconsciente; ciò che si vede, son i punti di fermata, i risultati, definitivi o provvisorii. Un ragionamento, di cui fossero annunciati tutti gli anelli, arriverebbe troppo tardi nella pratica della vita, e nei discorsi sarebbe insopportabile. In una meditazione intensa, dice il D. Iessen, lo spirito è in taluni momenti affatto vuoto e noi non abbiamo coscienza che d'uno sforzo; poi riappariscono le idee chiare ed abbondanti. Quando ci si presenta un'opinione nuova, è raro che non la contrastiamo. Passa qualche tempo senza che ci pensiamo, ed un bel mattino ci troviamo d'aver cambiato d'avviso. Il tempo si percepisce, ma lo spazio è una creazione inconsciente dello spirito, perchè non v' ha rapporto fra la forma dell' organo che percepisce e quella dell'oggetto percepito. Or l'idea dello spazio è alla base della percezione sensibile, che è fondamento di tutto l'edificio intellettuale. Il misticismo, intuizione intellettiva, è una delle più notevoli manifestazioni dello spirito inconsciente. Nella storia infine, in cui sforzi egoisti e divergenti servono al progresso politico, sociale ed intellettuale del tutto, è lo spirito inconsciente, che opera per mezzo delle masse e degli uomini di genio, è l'istinto dell'umanità, come nelle lingue — Or qual'è la parte del pensiero consciente? E da prima qual'è l' influenza della riflessione e della conoscenza sulle nostre azioni e sul nostro carattere? La decisione della volontà si invola alla coscienza dell'agente, ed inoltre la volontà e la rappresentazione, essendo eterogenee, sono incommensurabili. Ma l'oggetto voluto è rappresentazione, ed il motivo di volere ancor esso; e ciò che s' invola all' osservazione non può essere che la reazione del carattere sul motivo che lo sollecita. Or l' azione dei motivi è sottoposta a leggi ed il carattere non cambia da un giorno all'altro. Si può dunque sapere per esperienza qual è l'effetto d' un motivo

dato sulla volontà d'una persona nota, ed, in quanto gli uomini si rassomigliano, sulla volontà umana in generale. Il motivo, essendo sempre una nozione, di cui la produzione è sottoposta alla volontà consciente, è in potere di questa far nascere il motivo ed il desiderio corrispondente. E la volontà non essendo che la risultante dei desiderii, noi siamo al caso di modificar essa stessa. Il richiamare le rappresentazioni appropriate è pure il mezzo di soffocare i desiderii nocivi al nostro stato morale, che non portano seco un'azione immediata. Solo eccitando indirettamente un desiderio contrario, la riflessione può combattere un desiderio attuale. E questo è pure il mezzo di modificare alla lunga il nostro carattere, perchè le inclinazioni che non sono mai soddisfatte s'affievoliscono e si estinguono. La riflessione combatte le illusioni della passione, previene la precipitazione e pone un termine all'indecisione, suggerisce i mezzi convenienti al nostro scopo, buono o cattivo, è la condizione d'ogni moralità interessata o disinteressata, ci serve a scegliere la nostra professione, i piaceri, la società, gli amici, ci procaccia nella ricerca della verità il godimento più durevole e più grande, se non più vivo, sostiene la produzione artistica col travaglio consciente e con la critica. Quando si tenta di confrontare fra loro lo spirito inconsciente e la riflessiene, la prima cosa che colpisce si è che v'à un campo, in cui lo spirito inconsciente regna solo, che àvvene un altro dove regna solo presso certi esseri, mentre presso altri la coscienza vi penetra; infine che il progresso nella natura e nella storia consiste nell'aggrandimento della sfera aperta alla coscienza. Questa è dunque superiore in qualche senso. Pure ciò che l'attività cosciente può fare nell'uomo, l'inconsciente lo fa egualmente, più commodamente e meglio: la qual cosa scorgesi confrontando tra loro i sessi e gl'individui. Ma l'abbandonarsi all'ispirazione inconsciente è abbandonarsi al caso, è trascurare facoltà indispensabili, è rinunziare al progresso ed alla felicità che l'accompagna, è abdicare ogni libertà, è far getto della proprietà delle proprie azioni e di sè stesso. Dovunque la coscienza può surrogar l'inconsciente, deve farlo. Volendo poi rendersi conto di tutto, si corre rischio di circoscriversi, inaridirsi, impoverirsi; ma si può evitare questo pericolo contemplando la natura e coltivando il bello. La coscienza veramente illuminata concepisce i suoi limiti e li rispetta; essa riconosce nell'ispirazione inconsciente la sorgente di ogni bellezza e di ogni verità. La coscienza è la manifestazione dello spirito inconsciente, che reagisce

sulla materia: questa è un sistema di forze, si risolve ancor essa in volontà e rappresentazione ed è pur essa manifestazione dello spirito inconsciente. L'essere è uno; il mondo è fenomeno, ma non soggettivo, è fenomeno in sè, manifestazione dell'assoluto, apparenza per esso, realtà per voi. La materia e la coscienza risultano egualmente dalla collisione delle attività e dal loro equilibrio. Questo pezzo di ferro o di legno è un conglomerato di forze atomiche, cioè di voleri dell'inconsciente che vuole attirare, che vuole respingere questi o quelli punti dello spazio con una certa forza. Che interrompa questo atto, ed il corpo non è più; che voglia di nuovo, e di nuovo la materia esiste. Così la creazione del mondo è un miracolo perpetuo. Il mondo non è se non in quanto è voluto: che l'Inconsciente cessi di volere il mondo, ed il mondo non è più, perchè desso non consiste che nel gioco e nell'incrocicchiamento di queste volontà. E quel che diciamo del mondo, è a dirsi anche dell'Io. Che l'Incosciente cangi il complesso di volontà che mi costituisce, ed io son cangiato; che cessi d'avere queste volontà, ed ho cessato di esistere. Come l'arco-baleno nella nube, l'Io è il risultato d'un concorso di circostanze che cambiano ad ogni istante. Ciò che è sostanziale in me non son io. Se il mondo mi diviene percettibile è pel conflitto delle attività che costituiscono il mondo con quelle che formano l'Io, ed è ancora per effetto di questo conflitto, che percepisco me stesso. È la limitazione degli atti gli uni per mezzo degli altri, che costituisce ciò che diciamo realtà. E quest'azione delle volontà le une sulle altre non si concepisce se non in quanto procedono da un essere stesso. L'anima individuale è l'assieme degli atti dell'Incosciente che si riferiscono ad un dato organismo. L'Inconsciente anima tutto ciò che è suscettivo di essere animato e lo spiegarsi della vita in un nuovo germe non è che un caso particolare di questa legge generale. Noi ne troviamo un altro in quei rotiferi che si disseccano e si rianimano fino a dieci volte successive, nei pesci e nelle piante che si rianimano quando sgela. In questi casi gli organismi che erano stati privati delle condizioni della vita e che le ricuperano, ricevono un'anima nuova bell'e buona, e non l'antica; perchè la continuità delle funzioni nel tempo è indispensabile alla identità di essa, che altro non è se non l'attività dell'Inconsciente in un organismo. La vita è cambio, movimento, e si presenta semprechè ne esistono le condizioni. La generazione, una volta che è nato l'organismo per via di generazione spontanea, è il modo più

facile di trasmissione della vita e quindi preferito. La trasformazione avviene piuttosto nel germe, per generazione eterogenea, che nell' individuo. La legge di Darwin non spiega come le trasformazioni avvengano piuttosto nelle forme più semplici, che nelle più complicate. Le varietà sono non solo da gruppi a gruppi, ma da individuo ad individuo. L'individualità risulta dall' unità di spazio o di figura, di tempo (azione continua), di causa (immanente), di scopo, e di azione reciproca delle parti. Non v'è individuo che non sia composto d'individui fin'oltre la cellula all'atomo; l'Inconsciente è individuo, e poichè ha voluto la vita ha dovuto volere la pluralità d'individui viventi. La saggezza dell' Inconsciente è dimostrata dalla finalità della natura e può ritenersi che questo mondo sia il migliore dei mondi possibili. Il male è condizione dell'individualità e dell'egoismo che ne forma la base, ma in questo la saggezza dell'Incosciente si rivela nei sentimenti che han generato la giustizia sociale e che obbligano l'egoismo a limitarsi da sè stesso; oltrechè la moralità riguarda gl'individui fra loro e la loro felicità, ma non ha che fare con l'unità. Del resto, tutto sommato, nella vita sono più i dolori che i piaceri. Tutti i sentimenti fondati sulle illusioni svaniscono con le illusioni stesse, in proporzione dei progressi dell'intelligenza consciente. Ed intanto il progresso del mondo non è che il progresso della coscienza. Il primo periodo dell' illusione è stato quello, in cui si è creduto poter trovare la felicità in terra. Questo è il concetto degli Ebrei e dei Greci, angusto in quelli, largo in questi: i Romani vi aggiunsero l'elemento della potenza e dello splendore della patria. A questa prima illusione tenne dietro quella del paradiso, che sviò dalla terra, non sradicò, l'egoismo. L'illusione oggi regnante è quella del progresso, in cui l'individuo, membro d'un tutto, s' interessa allo sviluppo dell' assieme. Il solo vantaggio che i progressi scientifici ed industriali assicurano è un risparmio economico di forze, che possono esser rivolte al lavoro intellettuale. I progressi politici e sociali, posto da banda l'aumento di ricchezza, non hanno che una portata negativa. L'ideale del progresso in ogni cosa non farà che non trabocchi il bacino del male, tanto più sentito, quanto più spariscono le illusioni e si eleva la sensibilità nervosa con l'elevazione della coltura. E poi: a che serve il vivere? Che ci offre la vita in cambio dei dolori, che ne sono inseparabili? Gli uomini cercano il progresso, sperando la felicità: questa è un'illusione, ma salutare, perchè senza essa gli uomini non sarebbero ca-

paci degli sforzi che fanno. Ma quando l'umanità sarà rinvenuta dalle illusioni e dalle vanità, quando non aspetterà più niente dalla vita, pur seguitando a trovarsi sommessa alla necessità del lavoro, non domanderà più che il riposo, il sonno eterno, l'assenza del dolore, l'annientamento. Questo sarà il trionfo della ragione sulla volontà e la fine del mondo. In questo senso il mondo è il migliore dei mondi possibili, perchè offre la possibilità della cessazione del dolore; ma sarebbe meglio, che non fosse mai stato — I principii di questa filosofia sono la volontà e la rappresentazione. La volontà come *facoltà*, *potenza* di volere, che ha *cominciato* a volere e che può *cessar* di volere. Ma il primo volere è vuoto, senza rappresentazione, e la mancanza di soddisfazione fa apparire la coscienza. La volontà e la coscienza riunite realizzano l'esistenza, che è il volere adempiuto. La rappresentazione, il pensiero, *l' Idea*, è il principio formale della determinazione. Che le cose sienõ, dipende dalla volontà, che sieno quali sono, risulta dalla necessità del pensiero. Volontà ed Idea sono attributi d'una stessa sostanza. — Come si vede chiaro, il punto di partenza è una specie d'intuizione intellettuale alla Schelling, benchè l' inconsciente non sia proprio il « fondamento primo » di Böhme-Schelling, e qui scenda a livello dello Spiritismo: v'è d'altra parte qualche cosa non solo dell' elemento mistico, ma pure del pessimismo di Schopenhauer; ma il pessimismo di Hartmann è semplicemente quello d'un annoiato.

VII. Stato presente della Filosofia

Così nel nostro tempo si sono sviluppate le opinioni filosofiche dall'Idealismo estremo all'estremo Materialismo, dallo svolazzare fra inarrivabili Idee senza piede nella terra all' abbandonarsi alla materia, sconoscendo ogni spiritualità. Ma dall' insieme questo risulta chiaro, che una filosofia separata dalla scienza, o che parte da una idea preconcetta, sia questa « Spirito assoluto » (Hegel), « Uomo » (Nees), o « Materia » (Büchner) non è oramai più possibile. La filosofia non può essere che polistoria. Ed un secondo risultato è questo, che la filosofia, quando si sappia scartare l'arbitrario, può dirsi giunta ad un numero di verità fondamentali; benchè queste non sien quelle che per ora le dieno forma, in questo tempo di confusione, che giustifica il pessimismo con cui essa è riguardata. Le scienze nei migliori loro rappresentanti si son ritirate dalla filosofia,

e quel poco che questa à dato, riproducendo in massima parte cose vecchie, senza tener conto dei fatti in argomento di Stato e di Società e senza conoscenza per lo meno approssimativa dell' uomo, della vita comune e de'suoi scopi, è rimasto senza influenza in un tempo di vivo sviluppo politico e sociale. Il nostro tempo, simile al secolo XVI, è un tempo di transizione, in cui le vecchie idee si dissolvono, e le nuove si van formando, senza che abbiano ancora preso posto. Se non dovessero prenderlo, ci troveremmo piuttosto in una seconda epoca alessandrina, e le conquiste della filosofia moderna, non ostante il vantaggio della stampa e la giovane civiltà dell'America, servirebber forse ad un altro periodo mondiale, come a noi è servito il ricordo delle produzioni dello spirito greco.

Quanto poco le scienze naturali abbiano finora influito sulla filosofia, basta a provarlo la mancanza d'una soddisfacente teoria dell'induzione. Neppure i punti principali di vista e le quistioni fondamentali di questo genere sono giunte alla conoscenza generale. Nell'interno delle scienze naturali positive, segnatamente nelle parti più severe, rannodate alla Matematica ed alla Meccanica, vi son certamente idee relativamente chiare di metodo ed anche feconde formolazioni di gran portata, come quelle dell'indistruggibilità della materia e della conservazione immutabile delle forze meccaniche, da Mayr purgate dalla fantasia, fondatavi sopra delle metamorfosi delle forze naturali. Ma molto di meglio si otterrebbe, se le singole branche si trattassero separatamente, ad imitazione di ciò che à in parte fatto Compte e che fino ad un certo punto à divulgato Mill nella sua logica.

E v'è di più, che dove le scienze naturali ànno spiegato la loro influenza, questa non è stata benefica per effetto di cattive tradizioni congiuntevi. Così *la lotta* per *la vita* si è congiunta alla tradizione delle idee di Malthus, e minaccia con le sue applicazioni alle razze, alle nazionalità, alle classi sociali ed alle relazioni private di sostituire la brutalità all'umanità, e *l'analogia dell'uomo con l'animale*, di fare scendere l'uomo all'animale, invece di accostare l'animale all'uomo. Queste conseguenze dipendono dal volere e non dal sapere, non dalle teorie, ma dai presupposti pratici e soprattutto dalla mancanza di conto dell' influenza della giustizia sulla forma delle lotte umane.

Senza toccare delle istituzioni pubbliche e della loro meccanica decisiva, nè della tecnica delle conformazioni oggettive, importanti passi fatti son da segnalarsi nel campo della storia. Sia di esempio

Buckle, con la sua storia della civiltà moderna; il quale, benchè troppo attaccato alle tradizioni brittanniche e poco societario, à mostrato come sia da unirsi lo spirito filosofico alla ricerca positivista dei fatti, e come le scienze sien quasi diramazioni positiviste dello spirito universale filosofico.

Quando le scienze avran precisato i loro metodi e consacrato i loro risultati, alle divagazioni fantastiche in filosofia non resterà che ad attaccarsi al Misticismo favorito dallo Scetticismo, e non rimarrà che a combatter questo con una filosofia fondata sulle scienze, che provi il valor definitivo dell'intelligenza, ed a sperare nelle condizioni della storia generale. Imperocchè la filosofia è pur essa soggetta alle condizioni di unità e continuità della storia.

INDICE

NOTE